

CLAUDE LÉVI- STRAUSS

**ANTROPOLOGIA
ESTRUTURAL
DOIS**

4.^a edição

TEMPO BRASILEIRO

Rio de Janeiro, 1993

Coleção dirigida por EDUARDO PORTELLA,
Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Tradução e coordenação de
MARIA DO CARMO PANDOLFO,

com a participação de
SONIA WOLOSKEK, TANIA JATOBÁ, CELINA MARIA
MOREIRA DE MELLO, LUCIA PESSÔA DA SILVEIRA,
PAULO AMÉLIO NASCIMENTO SILVA, EURÍDICE
FIGUEIREDO LETHEBRIDGE E CHAIM SAMUEL KATZ

UNID. DE - TECH
N.º CH. 01.2
1579A
V. 463
TE. 403.803
PREÇO
DATA
N.º C.D. CB0000014076

Capa de
ANTÔNIO DIAS

Traduzido do original francês
Anthropologie Structurale Deux,
Paris, Librairie Plon, 1973

Direitos reservados às
EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.

Rua Gago Coutinho, 61 — ZC-01 — Tel.: 205-5949
22.221 — Rio de Janeiro - RJ — BRASIL

Aos membros do laboratório de antropologia social

*Vos quoque pectoribus nostris haeretis, amici,
dicere quos cupio nomine quunque suo.*

Ovídio, *Tristia*, III, iv.

SUMÁRIO

PERSPECTIVAS

·	CAPÍTULO I	—	O CAMPO DA ANTROPOLOGIA	11
·	CAPÍTULO II	—	JEAN-JACQUES ROUSSEAU, FUNDADOR DAS CIÊNCIAS DO HOMEM	41
·	CAPÍTULO III	—	O QUE A ETNOLOGIA DEVE A DURKHEIM	52
	CAPÍTULO IV	—	A OBRA DO BUREAU OF AMERICAN ETHNO- LOGY E SUAS LIÇÕES	57
	CAPÍTULO V	—	RELIGIÕES COMPARADAS DOS POVOS SEM ESCRITA	63

ORGANIZAÇÃO SOCIAL

·	CAPÍTULO VI	—	SENTIDO E USO DA NOÇÃO DE MODELO ..	79
	CAPÍTULO VII	—	REFLEXÕES SOBRE O ÁTOMO DE PAREN- TESCO	90

MITOLOGIA E RITUAL

·	CAPÍTULO VIII	—	A ESTRUTURA E A FORMA	121
	CAPÍTULO IX	—	A GESTA DE ASDIHAL	152
	CAPÍTULO X	—	QUATRO MITOS WINNEBAGO	206
	CAPÍTULO XI	—	O SEXO DOS ASTROS	219
	CAPÍTULO XII	—	OS COGUMELOS NA CULTURA	229
·	CAPÍTULO XIII	—	RELAÇÕES DE SIMETRIA ENTRE RITOS E MITOS DE POVOS VIZINHOS	244
·	CAPÍTULO XIV	—	COMO MORREM OS MITOS	261

HUMANISMO E HUMANIDADES

CAPÍTULO XV —	RESPOSTAS E PESQUISAS JORNALÍSTICAS	277
1 -	Os três humanismos	277
2 -	Estruturalismo e crítica literária	280
3 -	A propósito de uma retrospectiva	283
4 -	A arte em 1985	287
5 -	Civilização urbana e saúde mental	290
6 -	Testemunhas de nosso tempo	293
CAPÍTULO XVI —	CRITÉRIOS CIENTÍFICOS NAS DISCIPLINAS SOCIAIS E HUMANAS	294
CAPÍTULO XVII —	AS DESCONTINUIDADES CULTURAIS E O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO	317
1 -	O problema das descontinuidades culturais diante da Etnografia e da História	317
2 -	As três fontes da resistência ao desenvolvi- mento	322
CAPÍTULO XVIII —	RAÇA E HISTÓRIA	328
1 -	Raça e cultura	328
2 -	Diversidade das culturas	330
3 -	O etnocentrismo	333
4 -	Culturas arcaicas e culturas primitivas	337
5 -	A idéia de progresso	341
6 -	História estacionária e história cumulativa	344
7 -	Lugar da civilização ocidental	349
8 -	Acaso e civilização	352
9 -	A colaboração das culturas	358
10 -	O duplo sentido do progresso	363

PERSPECTIVAS

CAPÍTULO I

O CAMPO DA ANTROPOLOGIA *

Sr. Administrador,
Meus caros Colegas,
Minhas Senhoras, Meus Senhores,

Foi há pouco mais de um ano, em 1958, que o Collège de France resolveu introduzir uma cadeira de antropologia social no seu currículo. Esta ciência é por demais fiel às formas de pensamento que nomeamos supersticiosas quando as encontramos entre nós, para que não me seja permitido prestar à superstição uma homenagem liminar; o próprio dos mitos, que ocupam um lugar tão importante em nossas pesquisas, não será evocar o passado abolido, e aplicá-lo como um parâmetro sobre a dimensão do presente, a fim de decifrar um sentido, onde coincidem as duas faces — histórica e estrutural —, que opõe ao homem sua própria realidade? Que se seja, pois, igualmente permitido, nesta ocasião onde todos os caracteres do mito se encontram para mim reunidos, seguir o seu exemplo e procurar discernir o sentido e a lição da honra que me é dada em alguns acontecimentos passados; a própria data de minha nomeação atesta, meus caros colegas — pelo estranho retorno do algarismo 8 anteriormente ilustrado pela aritmética de Pitágoras, pelo quadro periódico dos corpos

* Aula inaugural da cadeira de antropologia social dada no Collège de France, terça-feira, 5 de janeiro de 1960. Primeiramente publicada pelos cuidados do Collège de France em sua coleção de aulas inaugurais, sob o nº 31.

químicos e pela lei de simetria das medusas —, que, proposta em 1958, a criação de uma cadeira de antropologia social renova uma tradição da qual, este que vos fala, ainda mesmo se o quisesse, não poderia mais escapar.

Há cinquenta anos, Sir James George Frazer proferia na Universidade de Liverpool a aula inaugural da primeira cadeira no mundo intitulada antropologia social. Cinquenta anos antes — acaba de completar um século — nasciam, em 1858, dois homens — Franz Boas e Émile Durkheim — cuja posteridade dirá que foram, quando não os fundadores, pelo menos os mestres-de-obra que edificaram, um na América, o outro na França, a antropologia tal como a conhecemos atualmente.

Convinha que estes três aniversários, que estes três nomes fossem aqui evocados. Os de Frazer e de Boas me oferecem a ocasião de testemunhar, ainda que brevemente, tudo o que a antropologia social deve ao pensamento anglo-americano, e que lhe devo pessoalmente, uma vez que é em união estreita com ele que os meus primeiros trabalhos foram concebidos e elaborados. Mas não é de surpreender que Durkheim ocupe um lugar mais destacado nesta lição: ele encarna o essencial do que foi a contribuição da França à antropologia social, se bem que seu centenário, celebrado com pompa em inúmeros países estrangeiros, tenha passado quase que despercebido entre nós e não tenha sido ainda marcado por nenhuma cerimônia oficial¹ *.

Como explicar esta injustiça para com ele, a qual constitui igualmente uma injustiça para conosco, senão como uma consequência menor desta obstinação que nos impele a esquecer nossa própria história, a sentir por ela um verdadeiro “horror” — conforme diz Charles de Rémusat —, sentimento que expõe hoje em dia a antropologia social a perder Durkheim, da mesma maneira como já perdeu Gobineau e Démeunier?

Contudo, meus caros colegas, os poucos dentre vós, aos quais me unem lembranças longínquas, não me desmentirão se eu lembrar que, por volta de 1935, quando nossos amigos brasileiros queriam explicar os motivos que os levaram a escolher missões francesas para formar suas primeiras universidades, citavam sempre dois nomes: primeiro, certamente, o nome de Pasteur; e o de Durkheim logo em seguida.

¹ Houve uma comemoração na Sorbonne, em 30 de janeiro de 1960.

* Em todo o livro, as notas sem assinatura são do autor. N. T. = nota do tradutor; N. C. = nota da coordenadora da tradução; e finalmente, N. Ed. = nota do editor. (N. Ed.)

Mas, em reservando a Durkheim estas poucas reflexões, obedecemos a um outro dever. Ninguém, mais do que Marcel Mauss, teria sido sensível a uma homenagem dirigida a ele tanto quanto ao mestre, do qual foi aluno e de quem se tornou continuador. De 1931 a 1942, Marcel Mauss ocupou no Collège de France uma cadeira consagrada ao estudo da sociedade, e embora a passagem do infeliz Maurice Halbwachs tenha sido curta nesta casa, pode-se considerar, parece, sem com isto faltar à verdade, que, ao criar uma cadeira de antropologia social, é a de Mauss que vós quísestes restaurar. Este que vos fala, pelo menos, deve demais ao pensamento de Mauss, para não se comprazer nesta imaginação.

Sem dúvida, a cadeira de Mauss era intitulada “Sociologia”, pois Mauss, que trabalhou tanto, juntamente com Paul Rivet, para fazer da etnologia uma ciência oficial, não tinha ainda conseguido seu objetivo por volta de 1930. Mas, para atestar o elo entre os nossos ensinamentos será suficiente lembrar que, no de Mauss, a etnologia tinha um lugar sempre crescente; que, desde 1924, ele proclamava que o “lugar da sociologia” era “dentro da antropologia”; e que, salvo erro, Mauss foi, em 1938, o primeiro a introduzir os termos “antropologia social” na nomenclatura francesa. Ele não os teria desaprovado hoje.

* * *

Mesmo em seus procedimentos mais ousados, Mauss nunca teve a impressão de se afastar da linha durkheimiana. Melhor do que ele, talvez, percebemos hoje como, sem trair uma fidelidade tão freqüentemente afirmada, ele soube simplificar e tornar mais flexível a doutrina do seu grande precursor. Esta não deixou ainda de nos surpreender pelas suas proporções imponentes, sua potente sustentação lógica, e pelas perspectivas que abre sobre horizontes onde existe tanto a explorar. A missão de Mauss foi a de terminar e ordenar o prodigioso edifício, surgido do solo pela passagem do demiurgo. Era necessário exorcizar alguns fantasmas metafísicos que por lá arrastavam ainda suas correntes, colocá-lo ao abrigo dos ventos gélidos da dialética, do trovão dos silogismos, dos raios das antinomias... Porém Mauss protegeu a escola durkheimiana contra outros perigos.

Durkheim foi, certamente, o primeiro a introduzir nas ciências do homem esta exigência de especificidade que deveria permitir uma renovação, da qual a maioria delas — e particularmente a linguística — se beneficiou no início do século XX. Para toda forma de pensamento e

de atividade humana, não se pode questionar a natureza e a origem dos fenômenos sem antes tê-los identificado e analisado, e também descoberto em que medida as relações que os unem bastam para explicá-los. É impossível discutir sobre um objeto, reconstituir a história que lhe deu origem, sem antes saber o que ele é; resumindo: sem ter esgotado o inventário de suas determinações internas.

Contudo, quando relemos hoje *Les Règles de la Méthode Sociologique*, não podemos nos impedir de pensar que Durkheim aplicou estes princípios com certa parcialidade: ele se valeu disto para constituir o social em categoria independente, mas sem pensar no fato de que esta nova categoria comportava, por sua vez, todos os tipos de especificidades correspondentes aos diversos aspectos sob os quais nós a apreendemos. Antes de afirmar que a lógica, a linguagem, o direito, a arte, a religião são projeções do social, não seria conveniente esperar que as ciências particulares tivessem aprofundado, para cada um desses códigos, seu modo de organização e sua função diferencial, permitindo, desta maneira, compreender a natureza das relações que eles mantêm uns com os outros?

Sob o risco de sermos acusado de paradoxo, parece-nos que, na teoria do "fato social total" (tão celebrada desde então, e tão mal compreendida), a noção de totalidade é menos importante do que a maneira bem particular como Mauss a concebe: folheada, poder-se-ia dizer, e formada de uma multidão de planos distintos e justapostos. Ao invés de aparecer como um postulado, a totalidade do social se manifesta na experiência: instância privilegiada que pode ser apreendida no nível da observação, em ocasiões bem determinadas, quando se "agita a totalidade da sociedade e de suas instituições". Ora, esta totalidade não suprime o caráter específico dos fenômenos, que permanecem "ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos e até mesmo estéticos, morfológicos", diz Mauss no *Essai sur le don*; de tal modo que ela consiste, em suma, na rede de interrelações funcionais entre todos estes planos.

Esta atitude empírica de Mauss explica que ele tenha, tão rapidamente, superado a repugnância que Durkheim havia começado a sentir no que diz respeito às investigações etnográficas. "O que importa, dizia Mauss, é o Melanésio de tal ou tal ilha..." Contra o teórico, o observador deve ter sempre a palavra final; e contra o observador, o indígena. Enfim, atrás das interpretações racionalizadas do indígena — que se institui frequentemente observador e até mesmo teórico de sua própria sociedade — dever-se-ão procurar as "categorias inconscientes" que, escrevia Mauss em uma de suas primeiras obras, são determinantes "tanto

em magia, quanto em religião ou em lingüística". Ora, esta análise em profundidade iria permitir a Mauss, sem contradizer Durkheim (pois isto deveria acontecer em outro plano), restabelecer, com as outras ciências do homem, pontes algumas vezes imprudentemente cortadas: com a história, pois a etnografia situa-se no particular; e também com a biologia e a psicologia, uma vez que se reconhecia que os fenômenos sociais são "primeiramente sociais, mas também, a uma só vez, e simultaneamente, fisiológicos e psicológicos". Bastará levar suficientemente longe a análise para atingir um nível onde, como diz ainda Mauss, "corpo, alma, sociedade, tudo se mistura".

Esta sociologia de carne trata dos homens, como os descrevem os viajantes e os etnógrafos que compartilharam sua existência de maneira efêmera ou durável. Ela os mostra engajados no seu próprio porvir histórico e alojados num espaço geográfico concreto. Ela tem, diz Mauss, "por princípio e por fim... perceber o grupo inteiro e o seu comportamento por inteiro".

Se a desencarnação era um dos perigos que espreitavam a sociologia durkheimiana, Mauss a protegeu com igual sucesso contra um outro: o automatismo. Muito frequentemente, desde Durkheim — e até mesmo em alguns que se acreditavam liberados de sua influência doutrinária —, a sociologia apareceu como o produto de um saque, feito às pressas e às expensas da história, da psicologia, da lingüística, da ciência econômica, do direito e da etnografia. Aos frutos desta pilhagem, a sociologia se contentava de acrescentar suas receitas: para qualquer problema que lhe fosse proposto, podia-se ter a certeza de receber uma solução "sociológica" pré-fabricada.

Se não nos encontramos mais neste ponto, nós o devemos em grande parte a Mauss, a cujo nome é necessário associar o de Malinowski. No mesmo momento — e certamente, ajudando-se mutuamente, eles mostraram, Mauss como teórico, Malinowski como experimentador, o que pode ser a administração da prova nas ciências etnológicas. Foram os primeiros a compreender que não é suficiente decompor e dissecar. Os fatos sociais não são redutíveis a fragmentos esparsos, eles são vividos por homens e esta consciência subjetiva, bem como seu caráter objetivo, é uma forma de sua realidade. Enquanto Malinowski instaurava a participação intransigente do etnógrafo na vida e no pensamento indígenas, Mauss afirmava que o essencial "é o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugidio em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação perante outrem. Esta síntese empírica e subjetiva oferece a única ga-

rantia de que a análise preliminar, levada até as categorias inconscientes, não deixou escapar nada.

E, provavelmente, a prova permanecerá bem ilusória: não sabermos jamais se o outro, com o qual não podemos, apesar de tudo, confundir-nos opera, a partir dos elementos de sua existência social, uma síntese que coincide exatamente com a que elaboramos. Mas não é necessário ir tão longe, é preciso somente — e para tanto, o sentimento interno basta — que a síntese, mesmo aproximativa, decorra da experiência humana. Devemos assegurar-nos disto, pois estudamos homens; e como somos homens, disto temos a possibilidade. A maneira como Mauss coloca e resolve o problema no *Essai sur le don* conduz a ver, na intersecção de duas subjetividades, a ordem de verdade mais próxima que as ciências do homem possam pretender quando defrontam a integralidade de seu objeto.

Não nos enganemos: tudo isso, que parece tão novo, estava implicitamente presente em Durkheim. Com frequência, foi-lhe censurado ter formulado, na segunda parte das *Formas élémentaires*, uma teoria da religião tão vasta e tão geral que parecia tornar supérflua a minuciosa análise das religiões australianas que a tinha precedido e — ter-se-la desejado — preparado.

A questão é saber se o homem Durkheim teria podido chegar a esta teoria sem se ter, preliminarmente, esforçado por sobrepor, às representações religiosas recebidas de sua própria sociedade, as de homens cuja evidência histórica e geográfica garantia que eles fossem integralmente “outros”, e não cúmplices ou acólitos insuspeitos. É bem este o procedimento do etnógrafo de campo, pois — por mais escrupuloso e objetivo que ele queira ser — não é nunca ele mesmo, ou o outro, que encontra no final de sua pesquisa. Ele pode pretender, no máximo, pela aplicação de si próprio sobre o outro, isolar o que Mauss chamava de fatos de funcionamento geral, por ele demonstrados como sendo mais universais e de maior realidade.

Completando assim a intenção durkheimiana, Mauss liberava a antropologia da falsa oposição, introduzida por pensadores como Dilthey e Spengler, entre a explicação nas ciências físicas e a explicação nas ciências humanas. A procura das causas se extingue na assimilação de uma experiência, mas esta é, ao mesmo tempo, externa e interna. A famosa regra de “considerar os fatos sociais como coisas” corresponde ao

primeiro procedimento, cabendo ao segundo averiguá-la. Discernimos logo a originalidade da antropologia social: ela consiste — ao invés de opor a explicação causal e a compreensão — em descobrir um objeto que seja ao mesmo tempo, objetivamente muito longínquo e subjetivamente muito concreto, e cuja explicação causal possa se basear nesta compreensão que não é para nós senão uma forma suplementar de prova. Uma noção como a da empatia nos inspira uma grande desconfiança, pelo que ela implica de irracionalismo e de misticismo. Ao formular uma exigência de prova suplementar, imaginamos o antropólogo como um engenheiro, que concebe e constrói uma máquina através de uma série de operações racionais: no entanto, é necessário que ela funcione, a certeza lógica não basta. A possibilidade, para o antropólogo, de viver a experiência íntima do outro é somente um dos meios disponíveis para obter esta última satisfação empírica, — necessidade igualmente ressentida pelas ciências físicas e humanas: menos uma prova, talvez, do que uma garantia.

O que é, então, a antropologia social?

Ninguém, parece-me, esteve mais próximo de defini-la — ainda que seja por preterição — do que Ferdinand de Saussure quando, ao apresentar a lingüística como parte de uma ciência ainda por nascer, ele reserva a esta o nome de semiologia, e lhe atribui por objeto de estudo a vida dos signos no interior da vida social. Ele próprio, aliás, já não antecipava nossa adesão quando comparava a linguagem à “escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às fórmulas de polidez, aos sinais militares, etc”? Ninguém contestará que a antropologia tem no seu campo pelo menos alguns destes sistemas de signos, aos quais se acrescentam vários outros: linguagem mítica, signos orais e gestuais que compõem o ritual, regras de casamento, sistemas de parentesco, leis dos costumes e algumas modalidades das trocas econômicas.

Concebemos então a antropologia como sendo o ocupante de boa fé deste domínio da semiologia que a lingüística ainda não reivindicou como seu; e esperando que, pelo menos para alguns setores deste domínio, ciências especiais se constituam no interior da antropologia.

É necessário, entretanto, precisar esta definição de duas maneiras.

Primeiramente, devemos reconhecer que alguns dos fatos, citados preliminarmente são também da alçada de ciências particulares: ciência

econômica, direito, ciência política. Todavia, estas disciplinas consideram principalmente os fatos que estão mais próximos de nós, oferecendo-nos, portanto, um interesse privilegiado. Digamos que a antropologia social os apreenda, seja nas suas manifestações mais longínquas, seja sob o ângulo de sua expressão mais geral. Sob este último ponto de vista, ela nada pode fazer de útil sem colaborar estreitamente com as ciências sociais particulares; mas estas, por sua vez, não poderiam pretender à generalidade senão graças ao concurso do antropólogo, o único capaz de lhes trazer recenseamentos e inventários que ele procura tornar completos.

A segunda dificuldade é bem mais séria; pois pode-se perguntar se todos os fenômenos pelos quais se interessa a antropologia social oferecem bem o caráter de signos. Isso está suficientemente claro para os problemas que estudamos com mais frequência. Quando consideramos um sistema de crenças — digamos, o totemismo — uma forma de organização social — clãs unilineares, casamento bilateral — a pergunta que nos fazemos é: “o que tudo isso significa?” e, para respondê-la, esforçamo-nos por traduzir em nossa linguagem regras primitivamente dadas em uma linguagem diferente.

Mas será a mesma coisa quanto aos aspectos da realidade social, como as ferramentas, as técnicas, os modos de produção e de consumo? Pareceria que estaríamos tratando de objetos e não de signos — o signo sendo, segundo a célebre definição de Peirce, “aquilo que substitui alguma coisa para alguém”. O que substitui, portanto, um machado de pedra, e para quem?

A objeção é válida até certo ponto, e ela explica a repugnância que alguns sentem ao admitir no campo da antropologia social fenômenos que pertencem a outras ciências, como a geografia e a tecnologia. O termo de antropologia cultural convém, pois, para distinguir esta parte de nossos estudos e sublinhar sua originalidade.

Sabe-se, todavia — e foi este um dos títulos de glória de Mauss por tê-lo estabelecido de acordo com Malinowski — que, sobretudo nas sociedades das quais nos ocupamos, bem como em outras, estes domínios estão como que impregnados de significação. Por este aspecto, já nos dizem respeito.

Enfim, a intenção exaustiva que inspira nossas pesquisas transforma-lhes amplamente o objeto. As técnicas tomadas isoladamente podem aparecer como um dado bruto, herança histórica ou resultado de uma acomodação entre as necessidades do homem e as repressões do meio. Mas, quando as situamos neste inventário geral das sociedades que a

antropologia se esforça por constituir, elas aparecem sob uma nova luz, pois nós as imaginamos como o equivalente de escolhas que cada sociedade parece fazer (linguagem cômoda, que deve ser separada de seu antropomorfismo) entre as opções possíveis, cujo quadro será traçado. Neste sentido, concebe-se que um certo tipo de machado de pedra possa ser um signo: num determinado contexto, ele ocupa o lugar, para o observador capaz de compreender-lhe o uso, da ferramenta diferente que uma outra sociedade empregaria para os mesmos fins.

Desde então, mesmo as técnicas mais simples de qualquer sociedade primitiva revestem o caráter de um sistema, analisável em termos de um sistema mais geral. A maneira pela qual alguns elementos deste sistema foram retidos, outros excluídos, permite-nos conceber o sistema local como um conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras, e que cada sociedade, ou cada período de seu desenvolvimento, se viu obrigada a realizar.

*
*

Ao colocar a natureza simbólica de seu objeto, a antropologia social não pretende nem por isso afastar-se das realia. Como poderia fazê-lo uma vez que a arte, onde tudo é signo, utiliza veículos materiais? Não se pode estudar os deuses e ignorar suas imagens; os ritos, sem analisar os objetos e as substâncias que o oficiante fabrica ou manipula; regras sociais, independentemente de coisas que lhes correspondem. A antropologia social não se isola em uma parte do domínio da etnologia; não separa cultura material e cultura espiritual. Na perspectiva que lhe é própria — e que nos será necessário situar — ela lhes atribui o mesmo interesse. Os homens se comunicam por meio de símbolos e signos; para a antropologia, que é uma conversa do homem com o homem, tudo é símbolo e signo que se coloca como intermediários entre dois sujeitos.

Por esta deferência em relação aos objetos e às técnicas, como também pela certeza de operar com significações, nossa concepção da antropologia social nos afasta sensivelmente de Radcliffe-Brown que — até a sua morte, ocorrida em 1955 — tanto fez para dar autonomia às nossas pesquisas.

Segundo as posições sempre maravilhosamente límpidas do mestre inglês, a antropologia social seria uma ciência indutiva que — como as outras ciências deste tipo — observa fatos, formula hipóteses, submete-as ao controle da experiência, para descobrir as leis gerais da natureza e

da sociedade. Ela se separa, portanto, da etnologia que se esforça por reconstituir o passado das sociedades primitivas, mas com meios e métodos tão precários que não pode trazer à antropologia social nenhum ensinamento.

Na época de sua formulação, por volta de 1920, esta concepção — inspirada na distinção durkheimiana entre *circumfusa* e *praeterita* — marcava uma reação salutar aos abusos da escola difusionista. Mas desde então, a “história conjectural” — como dizia Radcliffe-Brown, não sem desprezo — aperfeiçoou e afinou seus métodos, graças, principalmente, às escavações estratigráficas, à introdução da estatística em arqueologia, à análise dos pólenes, ao emprego do carbono 14, e sobretudo graças à colaboração cada vez mais estreita que se instaura entre os etnólogos e os sociólogos de um lado, os arqueólogos e os pré-historiadores, de outro. Podemos então perguntar-nos se a desconfiança de Radcliffe-Brown com relação às reconstituições históricas não correspondia a uma etapa do desenvolvimento científico que será logo ultrapassada.

No entanto, vários dentre nós mantêm, sobre o futuro da antropologia social, posições mais modestas do que as encorajadas pelas grandes ambições de Radcliffe-Brown. Aqueles imaginam a antropologia social não conforme modelo das ciências indutivas, tal como eram concebidas no século XIX, mas antes à maneira de uma sistemática cujo objetivo é identificar e repertoriar tipos, analisar suas partes constitutivas, estabelecer correlações. Sem este trabalho preliminar — que não se pode dissimular ter sido apenas abordado —, o método comparativo, preconizado por Radcliffe-Brown, pode incorrer em estagnação: ou os dados a comparar são tão vizinhos pela geografia ou pela história que não se tem jamais a certeza de tratar-se de fenômenos distintos; ou então são por demais heterogêneos, e a confrontação torna-se ilegítima porque aproxima coisas que não se pode cotejar.

Até alguns anos atrás, admitia-se que as instituições aristocráticas da Polinésia eram fatos de introdução recente, datando de alguns séculos apenas e devidos a pequenos grupos de conquistadores vindos de fora. Mas eis que a medida da radioatividade residual de vestígios orgânicos, provenientes da Melanésia e da Polinésia, revela que a diferença entre as datas de ocupações das duas regiões é menor do que se supunha, e, por isso, as concepções sobre a natureza e a unidade do sistema feudal devem modificar-se; pois pelo menos, nessa parte do mundo, não está excluído, após as belas pesquisas de Gulart, que seja anterior à chegada dos conquistadores, e que algumas formas de feudalismo possam nascer em modestas sociedades de jardineiros.

A descoberta, na África, da arte de Ifé, tão refinada e sábia como a da Renascença europeia, mas talvez anterior de três ou quatro séculos, e precedida desde há muito, na própria África, pela arte da civilização dita de Nok, influi sobre a idéia que podemos fazer-nos das artes recentes da África negra e das culturas correspondentes, onde tentamos, agora, ver réplicas empobrecidas e como rústicas de formas de arte e civilizações elevadas.

O encurtamento da pré-história do Velho Mundo e o alongamento da do Novo — hipótese que o carbono 14 permite levantar — levarão, talvez, a julgar que as civilizações que se desenvolveram dos dois lados do Pacífico foram mais aparentadas, ainda, do que parecem, e — consideradas cada uma por si — a compendê-las de outro modo.

É necessário abordarmos fatos deste gênero antes de procedermos a qualquer classificação ou comparação. Pois se nos apressarmos em postular a homogeneidade do campo social e embarcarmos na ilusão de que ele é imediatamente comparável em todos os seus aspectos e em todos os seus níveis, deixaremos escapar o essencial. Ignoraremos que as coordenadas necessárias para definir dois fenômenos aparentemente muito semelhantes, não são sempre as mesmas, nem de mesmo número; e acreditaremos formular leis da natureza social, quando apenas descrevemos propriedades superficiais ou enunciamos tautologias.

Desdenhar a dimensão histórica, sob o pretexto de que os meios são insuficientes para avaliá-la a não ser de maneira aproximativa, leva-nos a contentar-nos com uma sociologia rarificada, onde os fenômenos estão como que descolados de seu suporte. Regras e instituições, estados e processos parecem flutuar num vazio em que nos esforçamos por estabelecer uma sutil rede de relações funcionais. Somos inteiramente absorvidos por esta tarefa. E esquecemo-nos dos homens, em cujo pensamento estas relações se estabelecem, negligenciamos sua cultura concreta, não mais sabemos donde vêm nem o que são.

Não é suficiente, com efeito, que os fenômenos possam ser chamados de sociais para que a antropologia se apresse em reivindicá-los como seus. Espinas, que é um outro desses mestres de quem nos permitimos o luxo de esquecer, tinha certamente razão, do ponto de vista da antropologia social, quando contestava que as formações desprovidas de raízes biológicas tivessem o mesmo coeficiente de realidade que as outras: “A administração de uma grande companhia de estradas de ferro, escrevia

Espinas em 1901 (p. 470) não é uma realidade social... nem um exército tampouco".

A fórmula é excessiva, pois as administrações são objeto de estudos aprofundados, em sociologia, em psicologia social e em outras ciências particulares; mas ela nos ajuda a precisar a diferença que separa a antropologia das disciplinas precedentes: os fatos sociais que estudamos se manifestam em sociedades onde cada uma é *um ser total, concreto e interligado*. Não percamos jamais de vista que as sociedades existentes são o resultado de grandes transformações sobrevindas na espécie humana, em momentos determinados da pré-história e em certos pontos da terra, e que uma cadeia ininterrupta de acontecimentos reais liga esses fatos àqueles que podemos observar.

Esta continuidade cronológica e espacial entre a ordem da natureza e a ordem da cultura, sobre a qual Espinas insistiu tanto em uma linguagem que não é mais a nossa (e que, por esta razão, nos dificulta a compreensão), fundamenta também o historicismo de Boas. Ela explica porque a antropologia, mesmo social, se proclama solidária da antropologia física, cujas descobertas espregueja avidamente. Pois, mesmo se os fenômenos sociais devem ser provisoriamente isolados do resto e tratados como se pertencessem a um nível específico, sabemos que, de fato e até mesmo de direito, a emergência da cultura permanecerá um mistério para o homem enquanto ele não conseguir determinar, no nível biológico, as modificações de estrutura e de funcionamento do cérebro. Destas transformações, a cultura representa simultaneamente o resultado natural e o modo social de apreensão — criando, ao mesmo tempo, o meio intersubjetivo indispensável para que elas prossigam. Se bem que anatômicas e fisiológicas, essas modificações não podem ser definidas nem estudadas apenas em relação ao indivíduo.

• • •

Esta profissão de fé historicista poderá surpreender, pois já fomos, algumas vezes, censurados por fecharmos-nos à história e por tê-la negligenciado em nossos trabalhos. Quase não a praticamos, mas fazemos questão de reservar-lhes seus direitos. Acreditamos que, neste período de formação em que se encontra a antropologia social nada seria mais perigoso do que um ecletismo trapalhão, que procuraria dar a ilusão de uma ciência bem estabelecida ao confundir tarefas e ao misturar programas.

Ora, acontece que em antropologia, a experimentação precede a observação e a hipótese. Uma das originalidades das pequenas sociedades que

estudamos deve-se ao fato de que cada uma constitui uma experiência pronta, por causa de sua simplicidade relativa e pelo número restrito de variáveis necessárias para explicar seu funcionamento. Mas por outro lado, as sociedades estão vivas e não temos nem o tempo nem os meios de agir sobre elas. Em relação às ciências naturais, beneficiamo-nos de uma vantagem e sofremos de um inconveniente: achamos já preparadas nossas experiências, mas elas não são governáveis. É normal então que nos esforcemos por substituir-lhe modelos, quer dizer, sistemas de símbolos que salvaguardam as propriedades características da experiência, mas que, ao contrário desta, temos o poder de manipular.

A ousadia de tal procedimento é compensada, entretanto, pela humildade — poder-se-ia, quase, dizer pela subserviência —, da observação, como a pratica o antropólogo. Ao deixar o seu país, o seu lar, por períodos prolongados; ao se expor à fome, à doença, algumas vezes ao perigo; ao expor seus hábitos, suas crenças e suas convicções a uma profanação da qual ele se torna cúmplice quando assume, sem restrição mental, sem segundas intenções, as formas de vida de uma sociedade estrangeira, o antropólogo pratica a observação integral, aquela depois da qual nada mais há, a não ser a absorção definitiva — e isso é um risco — do observador pelo objeto de sua observação.

Esta alternância de ritmo entre dois métodos — o dedutivo e o empírico — e a intransigência que colocamos ao praticá-los um e outro sob uma forma extrema e como que purificada, dão à antropologia social seu caráter distintivo dentre os outros ramos do conhecimento: de todas as ciências, ela é a única, provavelmente, a fazer da subjetividade mais íntima um meio de demonstração objetiva. Com efeito trata-se realmente de um fato objetivo: o mesmo espírito que se abandonou à experiência e deixou-se modelar por ela se torna o teatro de operações mentais que não abolem as precedentes e, entretanto, transformam a experiência em modelo, possibilitando outras operações mentais. No fim das contas, a coerência lógica destas últimas se baseia na sinceridade e na honestidade daquele que pode dizer, como o passarinho explorador da fábula: "Lá estava eu, algo me ocorreu — Vocês acreditarão estar lá, vocês mesmos", e que consegue, de fato, comunicar esta convicção.

Mas essa oscilação constante entre a teoria e a observação ordena que os dois planos sejam sempre distinguidos. Parece-me que o mesmo acontece em relação à história segundo se pretenda consagrar-se à estatística ou à dinâmica, à ordem da estrutura ou à ordem do acontecimento. A história dos historiadores não precisa ser defendida, mas também não significaria atacá-la se disséssemos (como o admite Braudel) que, ao lado

de um tempo curto, existe um tempo longo; que alguns fatos provêm de um tempo estatístico e irreversível, outros de um tempo mecânico e reversível; e que na idéia de uma história estrutural nada existe que possa chocar os historiadores. Uma e outra estão em pé de igualdade; e não é contraditório que uma história de símbolos e de signos gere desenvolvimentos imprevisíveis, mesmo que ela empregue combinações estruturais cujo número é limitado. Num caleidoscópio, a combinação de elementos idênticos sempre dá novos resultados. Mas a história dos historiadores aí está presente — quando mais não fosse na sucessão de movimentos que provocam as reorganizações de estrutura — e as chances são praticamente nulas para que reapareça duas vezes o mesmo arranjo.

Não pensamos em retomar, sob sua forma primeira, a distinção introduzida pelo *Cours de linguistique générale* entre a ordem sincrônica e a ordem diacrônica, quer dizer, o aspecto mesmo da doutrina saussureana de que, com Trubetzkoy e Jakobson, o estruturalismo moderno se afastou mais resolutamente; aquele mesmo, a propósito do qual documentos recentes mostram como os redatores do *Cours* puderam algumas vezes forçar e esquematizar o pensamento do mestre.

Para os redatores do *Cours de linguistique générale*, existe oposição absoluta entre duas categorias de fatos: de um lado, a gramática, o sincrônico, o consciente; de outro, a fonética, o diacrônico, o inconsciente. Somente o sistema consciente é coerente; o infra-sistema inconsciente é dinâmico e desequilibrado, feito simultaneamente de legados do passado e de tendências futuras.

E que, efetivamente, Saussure ainda não havia descoberto a presença de elementos diferenciais por detrás do fonema. Em outro plano, sua posição prefigura indiretamente a de Radcliffe-Brown, convencido de que a estrutura é da ordem da observação empírica, quando ela se situa além. Essa ignorância de realidades escondidas, ocasiona num e noutro, conclusões opostas. Saussure parece negar a existência de uma estrutura, se ela não for imediatamente dada; Radcliffe-Brown a afirma, mas, vendo-a onde ela não está, ele retira à noção de estrutura sua força e seu alcance.

Em antropologia, como em lingüística, sabemos hoje que o sincrônico pode ser tão inconsciente quanto o diacrônico. Neste sentido, a diferença já diminui entre os dois.

Por outro lado, o *Cours de linguistique générale* coloca relações de equivalência entre o fonético, o diacrônico, o individual, que formam o

domínio da fala; e entre o gramatical, o sincrônico, o coletivo, que são do domínio da língua. Mas aprendemos em Marx que o diacrônico podia estar também no coletivo e, em Freud, que o gramatical podia dar-se no interior do individual.

Nem os redatores do *Cours*, nem Radcliffe-Brown se aperceberam suficientemente que a história dos sistemas de signos engloba evoluções lógicas, reportando-se a níveis de estruturação diferentes, que é preciso, primeiro, isolar. Se há um sistema consciente, este não pode resultar senão de um tipo de "média dialética" entre uma multiplicidade de sistemas inconscientes, dos quais, a cada um concerne um aspecto ou um nível de realidade social. Ora, esses sistemas não coincidem nem em sua estrutura lógica, nem em sua aderência histórica respectivas. Eles estão como que difratados sobre uma dimensão temporal cuja espessura dá à sincronia sua consistência; sem o que ela se dissolveria em uma essência tênue e impalpável, um fantasma da realidade.

Não avançaríamos muito ao sugerir que, na sua expressão oral, o ensinamento de Saussure não devia estar muito afastado destas profundas observações de Durkheim; publicadas em 1900 (p. 190), elas parecem escritas hoje:

Certamente, os fenômenos que concernem à estrutura têm algo de mais estável que os fenômenos funcionais; mas, entre as duas ordens de fatos, não há senão diferenças de grau. A estrutura mesmo se encontra no porvir... Ela se forma e se descompõe incessantemente; ela é a vida chegada a um certo grau de consolidação; e distingui-la da vida da qual ela deriva, ou da vida que ela determina, equivale a dissociar coisas inseparáveis.

Na verdade, é a natureza dos fatos que estudamos que nos incita a distinguir neles o que decorre da estrutura e o que pertence ao acontecimento. Por mais importante que seja a perspectiva histórica, não podemos atingi-la senão no final: após prolongadas pesquisas que — a medida da radioatividade e o estudo dos pólenes o provam — nem sempre são da nossa alçada. Porém, a diversidade das sociedades humanas e o seu número — ainda vários milhares no fim do século XIX — fazem com que elas nos apareçam como que dispostas no presente. Não seria nada surpreendente se, respondendo a esta solicitação do objeto, adotásemos um método que fosse mais de transformações do que de fluxões.

Existe, efetivamente, uma relação bem estreita entre a noção de transformação e a de estrutura, que ocupa um lugar tão grande em nos-

sos trabalhos. Radcliffe-Brown a introduzia na antropologia social, inspirando-se em idéias de Montesquieu e de Spencer; servia-se disto para designar a maneira durável pela qual os indivíduos e os grupos estão ligados no interior do corpo social. Para ele, portanto, a estrutura pertence à ordem do fato; ela é dada na observação de cada sociedade particular. Este prisma procede, certamente, de uma certa concepção das ciências naturais, porém, ela não seria mais aceitável para um Cuvier.

Nenhuma ciência pode, hoje, considerar as estruturas que lhe dizem respeito como redutíveis a um arranjo qualquer de algumas partes.

Só é estruturado o arranjo que preencha essas duas condições: ser um sistema, regido por uma coesão interna; e esta coesão, inacessível à observação de um sistema isolado, revelar-se no estudo das transformações, graças às quais encontram-se propriedades similares em sistemas aparentemente diferentes. Como escrevia Goethe:

"Todas as formas são semelhantes, e nenhuma é igual às outras, De tal modo que sua harmonização conduz a uma lei escondida."

Esta convergência de perspectivas científicas é muito reconfortante para as ciências semiológicas, de que faz parte a antropologia social, pois os signos e os símbolos não podem desempenhar seu papel senão na medida em que pertençam a sistemas regidos por leis internas de implicação e de exclusão; e porque a característica de um sistema de signos é ser transformável, ou ainda, *traduzível* na linguagem de um outro sistema com a ajuda de substituições. Que uma tal concepção possa ter nascido na paleontologia, incita a antropologia social a alimentar-se de um sonho secreto: ela pertence às ciências humanas, seu próprio nome o proclama; mas, se ela se resigna a fazer seu purgatório junto às ciências sociais, é porque espera acordar entre as ciências naturais na hora do juízo final.

Tentemos mostrar, por meio de dois exemplos, como a antropologia social trabalha para justificar seu programa.

Sabe-se da função exercida pela proibição do incesto nas sociedades primitivas. Ao projetar, se podemos dizer, as irmãs e as filhas para fora do grupo consanguíneo, e ao atribuir-lhes maridos provenientes de outros grupos, ela estabelece entre esses grupos naturais laços de aliança, os primeiros passíveis de serem classificados de sociais. A proibição do incesto fundamenta, assim, a sociedade humana, e, em um sentido, ela é a sociedade.

Para justificar esta interpretação, não se procedeu de modo indutivo. Como teria sido possível fazê-lo, em se tratando de fenômenos cuja correlação é universal, mas entre os quais as diversas sociedades inventam

toda uma gama de conexões heteróclitas? Ainda mais que não se trata aqui de fatos, mas de significações. A pergunta que nos fazíamos era a do sentido da proibição do incesto (o que, no século XVIII, seria chamado seu "espírito"), e não a dos seus resultados, reais ou imaginários. Era necessário, pois, para cada nomenclatura de parentesco e para as regras de casamento correspondentes, estabelecer o seu caráter de sistema. E isso só era possível à base de um esforço suplementar, que consistia em elaborar o sistema destes sistemas e em colocá-los, uns perante os outros, numa relação de transformação. Desde então, o que não era ainda senão uma imensa desordem se organizava sob a forma de gramática: enunciado impondo por todas as maneiras concebíveis a instauração e manutenção de um sistema de reciprocidade.

Encontramo-nos neste ponto. E agora, como deveremos proceder para responder à pergunta seguinte, que é a da universidade destas regras no conjunto das sociedades humanas, incluindo aí as sociedades contemporâneas? Mesmo se não definimos a proibição do incesto à maneira dos Australianos ou dos Ameríndios, ela existe também entre nós, mas seria ainda com a mesma função? Seria possível que a tivéssemos acatado por motivos muito diferentes, qual seja a descoberta tardia das conseqüências nocivas de uniões consanguíneas. Seria também possível — como o pensava Durkheim — que a instituição não desempenhasse um papel positivo entre nós, e que subsistisse somente como um vestígio de crenças obsoletas, fixadas no pensamento coletivo. Ou não seria antes porque nossa sociedade, caso particular em um gênero mais vasto, depende, como todas as outras, para sua coerência e existência até, de uma rede — tornada entre nós infinitamente instável e complicada — de ligações entre famílias consanguíneas? Em caso afirmativo, é necessário admitir que a rede é homogênea em todas as suas partes, ou reconhecer-lhe tipos de estruturas, diferentes conforme os meios, as regiões; e variáveis, em função das tradições históricas locais?

Estes problemas são essenciais para a antropologia, pois a resposta que lhes for dada decidirá sobre a natureza íntima do fato social e de seu grau de plasticidade. Ora, é impossível decidir com a ajuda de métodos tomados a Stuart Mill. Não podemos fazer variarem os elos complexos que uma sociedade contemporânea supõe — nos planos técnico, econômico, profissional, político, religioso e *biológico* —, interrompê-los e restabelecê-los à vontade, na esperança de descobrir os que são indispensáveis à existência da sociedade como tal, e os que poderiam ser eliminados sem prejuízo.

Mas poderíamos, entre os sistemas matrimoniais cuja função de reciprocidade está melhor estabelecida, escolher os mais complexos e os menos estáveis; poderíamos construir a partir deles, modelos em laboratório, para determinar como funcionariam se implicassem em um número crescente de indivíduos; poderíamos também deformar nossos modelos, na esperança de obter modelos do mesmo tipo, porém mais complexos e mais instáveis ainda... E compararíamos os ciclos de reciprocidade obtidos desta forma com os mais simples que fosse possível observar *in locu*, em sociedades contemporâneas, por exemplo, em regiões caracterizadas por grupos étnicos isolados de pequena dimensão. Por meio de passagens sucessivas do laboratório à observação direta e desta ao laboratório, tentaríamos preencher progressivamente o vazio entre duas séries, uma conhecida, a outra desconhecida, intercalando uma série de formas intermediárias. Finalmente, nada teríamos feito a não ser elaborar uma linguagem, cujos únicos méritos seriam de ser coerente como toda linguagem, e de definir, por um pequeno número de regras, fenômenos tidos por muito diferentes até então. A falta de uma inacessível verdade de fato, teríamos atingido uma verdade de razão.

. . .

O segundo exemplo se relaciona a problemas do mesmo tipo, abordados em outro nível: tratar-se-á sempre da proibição do incesto, mas não mais sob sua forma regulamentar e sim como tema de reflexão mítica.

Os índios iroqueses e os Algonkin contam a história de uma jovem exposta às empresas amorosas de um visitante noturno, que ela acredita ser seu irmão. Tudo parece denunciar o culpado: aparência física, roupa, face arranhada depõem a favor da virtude da heroína. Formalmente acusado por esta, o irmão revela que tem um sócio, ou mais precisamente um duplo: pois, entre eles, o elo é tão forte que todo acidente ocorrido a um deles se transmite automaticamente ao outro: vestimenta rasgada, machucado no rosto... Para convencer sua irmã incrédula, o jovem assassina o seu duplo diante dela; mas, com isso, ele pronuncia sua própria sentença de morte, pois que seus destinos estão ligados.

Com efeito, a mãe da vítima querará vingar seu filho; ora, trata-se de uma bruxa poderosa, senhora dos mochos. Só há uma maneira de iludi-la: que a irmã se una a seu irmão, fazendo-se passar este pelo

duplo que ele matou; o incesto é tão inconcebível que a velha senhora não podera desconfiar da fraude. Os mochos não se deixarão enganar e denunciarão os culpados, que conseguirão, no entanto, escapar.

Neste mito, o ouvinte ocidental reencontra facilmente um tema que a lenda de Édipo fixou: as precauções tomadas para evitar o incesto o tornam, de fato, inelutável; em ambos os casos, a surpresa resulta da identificação de personagens primeiramente apresentados como distintos. Será uma simples coincidência — causas diferentes que explicam que, aqui e ali, os mesmos motivos se encontrem arbitrariamente reunidos — ou a analogia se deve a razões mais profundas? Ao efetuar a aproximação, não teremos deparado com um fragmento de conjunto significativo?

Se fosse necessário responder afirmativamente, o incesto do mito iroqueses entre irmão e irmã constituiria uma permutação do incesto edipiano entre mãe e filho. A conjuntura que torna o primeiro inevitável — dupla personalidade do herói masculino — seria uma permutação da dupla identidade de Édipo julgado morto e, no entanto, vivo, filho condenado e herói triunfante. Para complementar a demonstração, seria necessário descobrir nos mitos americanos uma transformação do episódio da esfinge, que constitui o único elemento da lenda de Édipo que falta.

Ora, neste caso particular (por isso o escolhemos ao invés de outros), a prova seria verdadeiramente crucial: como Boas o observou, e foi o primeiro (1891, 1925), as charadas e os enigmas são, como os provérbios, um gênero quase que inteiramente ausente entre os índios da América do Norte. Se fossem encontrados enigmas junto à área semântica do mito americano, não seria por obra do acaso, mas sim a prova de uma necessidade.

Em toda a América do Norte, só são encontradas duas situações “de enigmas” cuja origem é incontestavelmente indígena: entre os índios Pueblo do sudoeste dos Estados Unidos, há uma família de bufões cerimoniais que propõem enigmas aos espectadores, e que os mitos descrevem como nascidos de um comércio incestuoso; por outro lado, lembramo-nos que a feiticeira do mito anteriormente resumido, e que ameaça a vida do herói, é uma senhora dos mochos: ora, precisamente entre os Algonkin, tem-se notícia de mitos onde os mochos, algumas vezes o ancestral dos mochos, propõem, sob pena de morte, enigmas ao herói. Na América também, portanto, os enigmas apresentam um duplo caráter edipiano: por meio do incesto, de um lado; do outro, por intermédio do

mocho, no qual somos levados a ver uma esfinge americana sob forma transposta.

Entre povos separados pela história, pela geografia, pela língua e pela cultura, a mesma correlação entre o enigma e o incesto parece, pois, existir. Para permitir a comparação, construímos um modelo do enigma, exprimindo o melhor possível suas propriedades constantes nas diversas mitologias, e definamo-lo, sob este ponto de vista, como *uma pergunta à qual é postulado que não haverá resposta*. Sem considerar aqui todas as transformações possíveis deste enunciado, contentemo-nos, a título de experiência, de inverter-lhe os termos, o que dará: *uma resposta para a qual não houve pergunta*.

Eis, aparentemente, uma fórmula completamente desprovida de sentido. Entretanto, salta aos olhos que há mitos ou fragmentos de mitos, cujo impulso dramático é constituído por esta estrutura, simétrica e inversa da outra. O tempo seria curto para contar os exemplos americanos. Limitar-me-ei, pois a evocar a morte do Buda, tornada inevitável porque um discípulo omitiu fazer a pergunta esperada; e, mais perto de nós, os velhos mitos reformulados do ciclo do Graal, onde a ação é suspensa pela timidez do herói em presença do vaso mágico, diante do qual ele não ousa perguntar "para que serve".

Terão estes mitos uma existência independente, ou será necessário considerá-los, por sua vez, como uma espécie de um gênero mais vasto, do qual os mitos de tipo edipiano constituem somente uma outra espécie? Repetindo o procedimento precedente, vamos procurar se, e em que medida, os elementos característicos de um grupo podem ser reduzidos a transformações (no caso, inversões) dos elementos característicos do outro grupo. E é exatamente o que acontece: de um herói que abusa do comércio sexual, pois ele o compele até o incesto, passamos a um casto que dele se abstém; um personagem sutil, que conhece todas as respostas, dá lugar a um inocente, que não sabe nem ao menos fazer perguntas. Nas variantes americanas deste segundo tipo e no ciclo do Graal, o problema a ser resolvido é o do "gaste pays", quer dizer, do verão revogado; ora, todos os mitos americanos do primeiro tipo, isto é, "edipiano", se referem a um inverno eterno que o herói revoga quando resolve os enigmas, determinando desta forma a vinda do verão. Simplificando muito, Perceval aparece então como um Édipo invertido: hipótese que não teríamos ousado considerar se tivesse havido necessidade de aproximar uma fonte grega de uma fonte céltica, mas que se impõe num contexto norte-americano onde estão presentes os dois tipos nas mesmas populações.

No entanto, não chegamos ainda ao fim da demonstração. Desde o momento em que se verifica que, no interior de um sistema semântico, a castidade mantém com "a resposta sem pergunta" uma relação homóloga à que mantém o comércio incestuoso com "a pergunta sem resposta", deve-se também admitir que os dois enunciados de forma sócio-biológica estão eles mesmos em relação de homologia com os dois enunciados de forma gramatical. Entre a solução do enigma e o incesto, há uma relação, não externa e de fato, mas interna e de razão, e é por isso que civilizações tão diferentes como as da antiguidade clássica e da América indígena podem, independentemente, associá-las. Como o enigma resolvido, o incesto aproxima termos destinados a permanecerem separados: o filho se une à mãe; o irmão, à irmã, *como faz a resposta ao conseguir, contra toda expectativa, reunir-se à sua pergunta*.

Na lenda de Édipo, o casamento com Jocasta não se segue, pois, arbitrariamente à vitória sobre a Esfinge. Não só os mitos de tipo edipiano (para os quais trazemos assim uma definição precisa) assimilam sempre a descoberta do incesto à solução de um enigma vivo personificado pelo herói, em planos e em linguagens diferentes, mas também seus diversos episódios se repetem; e eles fornecem a mesma demonstração encontrada nos velhos mitos do Graal sob forma inversa: a união audaciosa de palavras mascaradas, ou de consanguíneos dissimulados, gera o apodrecimento e a fermentação, desencadeamento das forças naturais — lembremo-nos da peste tebana —, da mesma forma que a impotência em matéria sexual (assim como em estabelecer um diálogo proposto) faz extinguir-se a fecundidade animal e vegetal.

Entre as duas perspectivas que poderiam seduzir sua imaginação, as de um verão ou de um inverno igualmente eternos, mas que seriam, um desavergonhado até a corrupção, o outro puro até a esterilidade, o homem deve decidir-se a preferir o equilíbrio e a periodicidade do ritmo sazonal. Este responde, na ordem natural, à mesma função desempenhada no plano social pela troca de mulheres no casamento, pela troca de palavras na conversação, se as praticarmos, uma e outra, com a franca intenção de comunicar; isto é, sem astúcia nem perversidade, e sobretudo sem segundas intenções.

*
*
*

Contentamo-nos em esboçar aqui as grandes linhas de uma demonstração — que será retomada mais detalhadamente num curso do

próximo ano² — para ilustrar este problema da invariância, que a antropologia social procura resolver em conjunção com outras ciências, mas que, nela, aparece como a forma moderna de uma pergunta que ela sempre se fez: a da universalidade da natureza humana.

Será que não damos as costas a esta natureza humana, quando, para tirar nossas invariantes, substituímos os dados da experiência por modelos sobre os quais nos entregamos a operações abstratas, como o algebrista com suas equações? Isto já nos foi censurado algumas vezes. Mas, além de ser a objeção de pouca monta para o prático — que sabe com que escrupulosa fidelidade à realidade concreta ele paga a liberdade que se concede, de sobrevoá-la por breves instantes —, eu gostaria de lembrar que, ao proceder desta maneira, a antropologia social só faz retomar uma parte esquecida do programa que Durkheim e Mauss lhe haviam traçado.

No prefácio da segunda edição das *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim se defende contra a acusação de ter separado o coletivo do individual de modo abusivo. Esta separação, segundo diz, é necessária, mas ele não exclui que no futuro

se venha a conceber a possibilidade de uma psicologia totalmente formal, que será um tipo de terreno comum à psicologia individual e à sociologia... O que seria necessário, prossegue Durkheim — é procurar, pela comparação de temas míticos, lendas e tradições populares, línguas, de que maneira as representações sociais se atraem e se excluem, fundem-se umas nas outras ou se distinguem...

Esta pesquisa, observa ele ao terminar, compete antes à lógica abstrata. É curioso notar quão próximo Lévy-Bruhl teria estado desse programa, se não tivesse escolhido, primeiramente, relegar as representações míticas à antecâmara da lógica, e se não tivesse tornado irremediável a separação, ao renunciar mais tarde à noção de pensamento pré-lógico; mas somente, como dizem os ingleses, para jogar fora, com a água do banho, também o bebê: negando à "mentalidade primitiva" o caráter cognitivo que lhe concedia no início e lançando-a no interior da afetividade.

Mais fiel à concepção durkheimiana de uma "psicologia obscura" subjacente à realidade social, Mauss orienta a antropologia "para a procura do que é comum aos homens... Os homens comunicam por sím-

bolos... mas eles só podem ter esses símbolos, e comunicar por seu intermédio, porque têm os mesmos instintos".

Uma tal concepção, que também é a nossa, não se prestaria a uma outra crítica? Se o seu objetivo final, dirão alguns, é o de atingir certas formas universais de pensamento e de moralidade (pois o *Essai sur le don* termina em conclusões de moral), por que dar às sociedades chamadas primitivas um valor privilegiado? Não se deveria, por hipótese, chegar aos mesmos resultados partindo de uma sociedade qualquer? É o último problema que quero considerar antes de pôr um termo a uma aula já longa.

Isto é ainda mais necessário visto que, entre os etnólogos e sociólogos que me escutam, alguns, que estudam as sociedades em transformação rápida, contestarão, talvez, a concepção que pareço implicitamente fazer das sociedades primitivas. Seus pretensos caracteres distintivos, poderão pensar, se limitam a uma ilusão, efeito da ignorância em que nos encontramos do que acontece verdadeiramente; objetivamente, eles não correspondem à realidade.

Certamente o caráter das investigações etnográficas se modifica, à medida que as pequenas tribos selvagens que estudávamos antigamente desaparecem, fundindo-se em conjuntos mais vastos onde os problemas tendem a se assemelhar aos nossos. Mas, se é verdadeiro, como Mauss nos ensinou, que a etnologia é antes um modo original de conhecimento do que uma fonte de conhecimentos particulares, deduziremos somente que, hoje, a etnologia se dá de duas maneiras: no estado puro e no diluído. Procurar aprofundá-la justamente onde seu método se mistura a outros métodos, onde seu objeto se confunde com outros objetos, não é próprio de uma atitude científica sadia. Esta cadeira será, pois, consagrada à etnologia pura, o que não significa que o seu ensino não possa ser aplicado a outros fins, nem que ele se desinteressará das sociedades contemporâneas que, em determinados níveis e sob certos aspectos, concernem diretamente ao método etnológico.

Quais são, então, os motivos da predileção que experimentamos por estas sociedades que, por falta de um termo melhor, denominamos primitivas, embora certamente não o sejam?

O primeiro, confessemos-lo francamente, é de ordem filosófica. Como o escreveu Merleau-Ponty, "cada vez que o sociólogo (mas é no antropólogo que ele pensa) retorna às fontes vivas de seu saber, ao que, nele, opera como meio de compreender as formações culturais mais afastadas de si próprio, ele faz espontaneamente filosofia". (1960, p. 138). Com efeito, a pesquisa de campo, por onde começa toda carreira etnológica,

² Cf. nosso plano de ensino para 1960-1966, *Annuaire du Collège de France 1961-1962*, p. 200-203.

é mãe e ama da dúvida, atitude filosófica por excelência. Esta "dúvida antropológica" não consiste unicamente em saber que de nada se sabe, mas, em expor resolutamente o que se pensava saber, e sua própria ignorância, aos insultos e aos desmentidos que são infligidos às idéias e aos hábitos mais caros, pelos que podem contradizê-lo em seu mais alto grau. Ao contrário do que a aparência sugere, é, pensamos, pelo seu método mais estritamente filosófico que a etnologia se distingue da sociologia. O sociólogo objetiviza, por medo de ser enganado. O etnólogo não sente esse medo, pois a sociedade longínqua que estuda nada representa para ele; assim, ele não se condena, previamente, a extirpar-lhe todos os matizes e todos os detalhes e até mesmo os valores — em uma palavra, tudo isso em que o observador de sua própria sociedade corre o risco de ver-se implicado.

Ao escolher um sujeito e um objeto radicalmente distantes um do outro, a antropologia corre entretanto um perigo: que o conhecimento adquirido do objeto não atinja as suas propriedades intrínsecas, mas que se limite a exprimir a posição relativa e sempre cambiante do sujeito em relação a ele. É muito possível, efetivamente, que o pretense conhecimento etnológico seja condenado a ser tão estranho e inadequado como o de um visitante exótico em relação à nossa própria sociedade. O índio Kwakiutl que Boas convidava às vezes para Nova York, para servir-lhe de informante, mostrava-se indiferente ao espetáculo dos arranha-céus e das ruas trilhadas por automóveis. Ele reservava toda a sua curiosidade intelectual aos anões, aos gigantes e às mulheres baibadas que eram então exibidas em Times Square, aos distribuidores automáticos de pratos feitos, e às bolas de latão que enfeitavam as extremidades dos corrimões das escadas. Por razões que não posso evocar aqui, tudo isso punha em causa sua própria cultura, e era ela, somente ela, que ele tentava reconhecer em certos aspectos da nossa.

Será que à sua maneira, os etnólogos não cedem à mesma tentação, quando se permitem, como o fazem tão freqüentemente, interpretar sob novos moldes os costumes e as instituições indígenas, no intento infame de melhor enquadrá-los com as teorias do momento? O problema do Totemismo, que muitos de nós consideram diáfano e insubstancial, pesou durante anos sobre a reflexão etnológica, e compreendemos agora que esta importância era proveniente de um certo gosto do obscuro e do grotesco que são como que uma doença infantil da ciência religiosa: projeção negativa de um medo incontrolável do sagrado do qual o próprio observador não conseguiu desvencilhar-se. Deste modo, a teoria do totemismo constitui-se "para nós", não "em si", e nada garante

que, sob suas formas atuais, ela não continue a proceder de uma ilusão semelhante.

Os etnólogos da minha geração parecem perplexos diante da repulsa que inspiravam a Frazer as pesquisas às quais ele tinha consagrado sua vida: "crônica trágica, escrevia ele, dos erros do homem: loucuras, esforços vãos, tempo perdido, esperanças frustradas". Apenas estamos menos surpresos de saber, pelos *Carnets*, como um Lévy-Bruhl considerava os mitos, que, segundo ele, "não têm mais sobre nós nenhuma ação... narrativas... estranhas, para não dizer absurdas e incompreensíveis... é-nos necessário um esforço para nos interessarmos por eles..." Certamente, adquirimos um conhecimento direto das formas de vida e de pensamento exóticos, que faltavam aos nossos precursores; mas também não é verdade que o surrealismo — isto é, um desenvolvimento interno de nossa sociedade — transformou nossa sensibilidade, e que a ele devemos o fato de termos, no seio de nossos estudos, descoberto ou redescoberto um lirismo e uma probidade?

Resistamos, pois, às seduições de um objetivismo inocente, mas sem desconhecer que, por sua precariedade mesma, nossa posição de observador nos traz garantias inesperadas de objetividade. É na medida em que as sociedades ditas primitivas estão muito afastadas da nossa, que podemos nelas atingir estes "fatos de funcionamento geral", mencionados por Mauss, e que têm a vantagem de serem "mais universais" e de possuírem "mais realidade". Nestas sociedades — e cito ainda Mauss — "apreendem-se homens, grupos e comportamentos..., vêem-se os mesmos movimentarem-se como em mecânica, vêem-se massas e sistemas." Esta observação privilegiada, porque distante, implica certamente em certas diferenças de natureza entre essas sociedades e a nossa: a astronomia não exige unicamente que os corpos celestes estejam longínquos; é também necessário que o tempo decorra no mesmo ritmo, senão a Terra haveria cessado de existir, muito antes de ter a astronomia nascido.

• •

Claro, as sociedades ditas primitivas estão na história, o seu passado é tão antigo quanto o nosso, uma vez que ele remonta às origens da espécie. No decorrer de milênios, elas passaram por todo tipo de transformações, atravessaram períodos de crise e de prosperidade; conheceram guerras, migrações, aventura. Mas especializaram-se em setores diferentes daqueles que escolhemos. Talvez tenham, de certo modo, per-

manecido próximas de condições de vida muito antigas, o que não exclui que, sob outros aspectos, se distanciem destas mais que nós.

Inseridas na história, estas sociedades parecem ter elaborado ou re-tido uma sabedoria particular, que as incita desesperadamente a resistir a qualquer modificação em sua estrutura, que permitiria à história ir-romper em seu seio. As que tinham preservado melhor seus caracteres distintivos, ainda recentemente, aparecem-nos como sociedades inspira-das pela preocupação predominante de perseverar em seu ser. A maneira como elas exploram o meio garante, ao mesmo tempo, um nível de vida modesto e a proteção dos recursos naturais. Apesar de sua diversidade, as regras de casamento que aplicam apresentam, para os demógrafos, um caráter comum, qual seja o de limitar ao extremo e de manter a taxa de natalidade em nível constante. Enfim, uma vida política baseada no consentimento, e não admitindo outras decisões senão as tomadas por unanimidade, parece ter sido concebida para excluir o uso deste mo-tor da vida coletiva que utiliza os desvios diferenciais entre poder e oposição, maioria e minoria, exploradores e explorados.

Em resumo, estas sociedades que se poderia chamar de "frias", por-que o seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, distinguem-se, por seu efetivo restrito e por seu modo mecânico de fun-cionamento, das sociedades "quentes" aparecidas em diversos pontos do mundo após a revolução neolítica, e onde diferenciações entre castas e classes são solicitadas sem tréguas, como fonte de porvir e energia.

O alcance desta distinção é sobretudo teórico, pois não há prova-velmente nenhuma sociedade concreta que, em sua totalidade e em cada uma de suas partes, corresponda exatamente a um ou outro tipo. E, em outro sentido também, a distinção continua relativa, se é verdade, como o acreditamos, que a antropologia social obedece a uma dupla mo-tivação: retrospectiva, pois os gêneros de vida primitivos estão em vias de desaparecimento e é preciso nos apressarmos para recolhemos suas lições; e prospectiva, na medida em que, tomando consciência de uma evolução cujo ritmo se precipita, sentimo-nos desde já os "primitivos" de nossos bisnetos, e na medida em que procuramos provar nossa validade aproximando-nos daqueles que foram — e ainda são, por pouco tempo — tais como uma parte de nós persiste em permanecer.

Por outro lado, as sociedades a que chamel de "quentes" não pos-suem, tampouco, este caráter, no absoluto. Quando, após a revolução

neolítica, as grandes cidades-estados da bacia do Mediterrâneo e do Extremo-Oriente impuseram a escravidão, construíram um tipo de socie-dade onde os desvios diferenciais entre os homens — alguns dominado-res; outros, dominados — podiam ser utilizados para produzir cultura, num ritmo até então inconcebível e insuspeitável. Com relação a esta fórmula, a revolução mecânica do século XIX representa menos uma evolução orientada no mesmo sentido, do que um esboço impuro de so-lução distinta: por longo tempo, ainda baseada nos mesmos abusos e nas mesmas injustiças, tornando ao mesmo tempo, possível, a transfe-rência à cultura desta função dinâmica que a revolução proto-histórica havia reservado à sociedade.

Se fosse esperado do antropólogo — Deus não o permita — que pro-fetizasse sobre o futuro da humanidade, certamente ele não o concebe-ria como uma prolongação ou uma ultrapassagem das formas atuais, mas antes, pelo modelo de uma integração, unificando progressivamente os caracteres próprios das sociedades frias e quentes. Sua reflexão reto-maria o velho sonho cartesiano de colocar, como autômatos, as máquinas a serviço dos homens; ela seguiria seu rastro na filosofia social do sé-culo XVIII e até em Saint-Simon; pois, ao anunciar a passagem "do governo dos homens à administração das coisas", Saint-Simon anteci-pava simultaneamente a distinção antropológica entre cultura e socieda-de, e esta conversão cuja possibilidade os progressos da teoria da infor-mação e da eletrônica nos fazem, pelo menos, entrever: de um tipo de civilização que inaugurou outrora a evolução histórica, mas ao preço de uma transformação dos homens em máquinas, a uma civilização ideal que conseguiria transformar as máquinas em homens. Então, tendo a cultura recebido integralmente a tarefa de fabricar o progresso, a socie-dade seria liberada de uma maldição milenar, que a obrigava a escla-vizar os homens para que houvesse progresso. A partir daí, a história far-se-ia sozinha, e a sociedade, colocada fora e acima da história, po-deria, uma vez mais, assumir esta estrutura regular, cristalina e que as mais bem preservadas das sociedades primitivas nos ensinam não ser contraditória à humanidade. Nesta perspectiva, mesmo utópica, a an-tropologia social encontraria a sua maior justificação, pois as formas de vida e de pensamento por ela estudadas não teriam somente um in-teresse histórico e comparativo: corresponderiam a uma oportunidade permanente do homem, pela qual a antropologia social, sobretudo em seus momentos mais negros, teria a missão de velar.

Esta guarda vigilante, nossa ciência não poderia montá-la — e nem mesmo teria concebido sua importância e necessidade — se, nas regiões

reconditas da terra, homens não houvessem resistido obstinadamente à história, e não tivessem permanecido como uma prova viva do que queremos salvar.

Para concluir esta aula, eu gostaria, com efeito, Senhor Administrador, meus caros colegas, de lembrar, em algumas palavras, a emoção tão excepcional que um antropólogo experimenta ao entrar numa casa cuja tradição, interrompida por quatro séculos, remonta ao reino de Francisco I. Sobretudo se ele é americanista, muitos elos o ligam a esta época, que foi aquela em que a Europa recebeu a revelação do Novo Mundo e se abriu ao conhecimento etnográfico. Ele gostaria de ter vivido nela; que digo?, ele vive nela, todos os dias, em pensamento. E porque, muito singularmente, os índios do Brasil, onde empreendi minhas primeiras lutas, poderiam ter adotado como lema "eu mantereí", ocorre que o seu estudo apresenta uma dupla qualidade: aquela de uma viagem em terra longínqua, e aquela — mais misteriosa ainda — de uma exploração do passado.

Mas, também por esse motivo — e lembrando-nos que a missão do Collège de France foi sempre a de ensinar a ciência que se forma — a tentação de uma queixa aflora em nós. Por que esta cadeira foi criada tão tarde? Como é possível que a etnografia não tenha recebido o seu lugar quando ainda era jovem, e os fatos guardavam sua riqueza e seu frescor? Pois em 1558 é que se gostaria de imaginá-la estabelecida, quando Jean de Léry, voltando do Brasil, redigia sua primeira obra e quando apareciam *Les Singularités de la France Antarctique* de André Thevet.

Certamente, a antropologia social seria mais respeitável e melhor garantida, se o reconhecimento oficial lhe tivesse chegado no momento em que ela começava a esboçar os seus projetos. No entanto, mesmo supondo que tudo tivesse acontecido deste modo, ela não seria o que é hoje: uma pesquisa inquieta e fervorosa, que importuna o investigador com interrogações morais tanto quanto científicas. Era, talvez, da natureza da nossa ciência que ela aparecesse simultaneamente como um esforço para preencher um atraso, e como uma meditação sobre uma defasagem à qual alguns de seus traços fundamentais devem ser atribuídos.

Se a sociedade está na antropologia, a antropologia, ela própria, está na sociedade: pois a antropologia pôde ampliar progressivamente seu objeto de estudo, até abarcar nele a totalidade das sociedades humanas; entretanto, ela surgiu num período tardio de sua história, e num pequeno setor da terra habitada. E mais ainda, as circunstâncias de seu aparecimento têm um sentido, somente compreensível quando recolado no quadro de um desenvolvimento social e econômico particular: adivinha-se então que elas são acompanhadas de uma tomada de consciência — quase um remorso — do fato de ter a humanidade podido, durante tanto tempo, permanecer alienada de si mesma; e, sobretudo, do fato de que esta fração da humanidade, que produziu a antropologia, seja a mesma que fez, de tantos outros homens, um objeto de execração e de desprezo. Sequela do colonialismo, diz-se, às vezes, de nossas investigações. As duas coisas estão certamente ligadas, mas nada seria mais falso do que tomar a antropologia como o último avatar do espírito colonial: uma ideologia vergonhosa, que lhe ofereceria uma possibilidade de sobrevivência.

O que chamamos de Renascença foi, para o colonialismo e para a antropologia, um verdadeiro nascimento. Entre um e outro, defrontados desde a sua origem comum, um diálogo equívoco se estabeleceu por quatro séculos. Se o colonialismo não tivesse existido, o impulso da antropologia teria sido menos tardio; mas, talvez, também a antropologia não tivesse sido incitada, como se tornou o seu papel, a questionar o homem integralmente em cada um de seus exemplos particulares. Nossa ciência chegou à maturidade no dia em que o homem ocidental começou a compreender que não se compreenderia jamais, enquanto na face da terra, uma única raça ou um único povo fosse tratado por ele como um objeto. Somente então, a antropologia pôde afirmar-se pelo que é: uma empresa, que renova e expia a Renascença, para estender o humanismo à medida da humanidade.

Permitteis, portanto, meus caros colegas, que, após ter prestado homenagem aos mestres da antropologia social no início de nossa aula, minhas últimas palavras sejam para estes selvagens, cuja tenacidade obscura nos oferece ainda o meio de conferir aos fatos humanos suas verdadeiras dimensões: homens e mulheres que, neste exato momento, a milhares de quilômetros daqui, em alguma savana desgastada pelo fogo do mato ou numa floresta inundada de chuva, retornam ao acampamento para dividir uma parca ração e evocar juntos os seus deuses; estes índios dos trópicos e seus semelhantes pelo mundo que me ensinaram seu pobre saber onde cabe, entretanto, o essencial dos conheci-

mentos que me encarregastes de transmistir a outros; em breve, infelizmente, destinados à extinção, pelo choque das doenças e dos modos de vida — para eles, mais horríveis ainda — que lhes trazemos; e perante os quais contraí uma dívida da qual não estaria liberado, mesmo se, no lugar em que me colocastes, pudesse justificar o carinho que eles me inspiram e o reconhecimento que lhes dedico, ao continuar a mostrar-me tal como fui entre eles, e tal como, entre vós, não quero deixar de ser: seu aluno, e sua testemunha.

Tradução de SONIA WOLOSKE

CAPÍTULO II

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, FUNDADOR DAS CIÊNCIAS DO HOMEM *

O convite a um etnólogo para esta comemoração, não lhe faz somente honra insigne, razão que o torna pessoalmente reconhecido: permite também a uma jovem ciência render homenagem ao gênio de um homem do qual se teria podido acreditar que uma legião copiosa, por já incluir a literatura, a poesia, a filosofia, a história, a moral, a ciência política, a pedagogia, a lingüística, a música, a botânica — e eu iria além —, bastasse para glorificá-lo em todos os aspectos. É que Rousseau não foi somente um observador penetrante da vida campestre, um leitor apaixonado dos livros de viagem, um analista atento dos costumes e das crenças exóticas: sem receio de ser desmentido, pode-se afirmar que ele havia concebido, querido e anunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse a sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas. Ele teria mesmo adivinhado de que forma prática — graças ao mecenato individual ou coletivo — ser-lhe-ia permitido dar os primeiros passos.

Esta profecia, que é, ao mesmo tempo, uma defesa e um programa, ocupa uma longa nota do *Discours sur l'origine de l'inégalité*¹, de que

* Discurso pronunciado em Genebra a 28 de junho de 1962, por ocasião das cerimônias pelo 250º aniversário do nascimento de Jean-Jacques Rousseau. O texto apareceu primeiro em: *Jean-Jacques Rousseau*, publicado pela Universidade operária e a Faculdade de Letras da Universidade de Genebra, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

¹ Discurso sobre a origem da desigualdade. (N.T.).

passarei a citar alguns trechos, apenas para justificar a presença de minha disciplina à cerimônia de hoje:

Tenho dificuldade de conceber, escrevia Rousseau, como num século onde as pessoas se vangloriam de conhecimentos grandiosos, não existem dois homens, um que sacrifique vinte mil escudos de seus bens, outro, dez anos de sua vida para uma célebre viagem de volta ao mundo, com a finalidade de estudar não só pedras e plantas, mas pelo menos uma vez, os homens e os costumes...

E exclamava mais adiante:

* Toda a terra está coberta de nações, mas só lhes conhecemos os nomes, e nos atrevemos a julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Condillac, ou homens dessa tempera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como eles o sabem, a Turquia, o Egito, os Bérberes, o Império de Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, os Malabares, os Mongóis, as margens do Ganges, os reinos de Sião, de Pegu e da Birmânia, a China, a Tartária, e sobretudo o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as terras de Magalhães, sem esquecer os Patagônios verdadeiros ou falsos, o Tucumã, o Paraguai, se possível o Brasil, enfim as Caraíbas, a Flórida e todas as regiões selvagens. Seria a viagem mais importante de todas, e a fazer-se com o máximo de cuidado. Suponhamos que estes novos Hércules, de retorno dessas viagens memoráveis, escrevessem, sem pressa, a história natural, moral e política do que viram: um mundo novo surgiria, então, de sua pena, e assim aprenderíamos a conhecer o nosso... (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, nota 10).

Não será a etnologia contemporânea, seu programa e seus métodos, que acabamos de traçar aqui? Não são os nomes ilustres citados por Rousseau os mesmos que os etnógrafos de hoje tomam para modelos, sem pretender igualá-los, mas convencidos de que somente seguindo-lhes o exemplo poderão conferir à sua ciência um respeito que lhe foi, durante muito tempo, regateado?

Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*². Nele se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura. No plano teórico, distinguindo, com uma

² Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. (N.T.).

clareza e uma concisão admiráveis, o objeto próprio do etnólogo dos objetos do moralista e do historiador:

Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar; para descobrir as propriedades, é preciso primeiro observar as diferenças. (*Essai sur l'origine des langues*³, cap. VIII).

Esta regra metódica que Rousseau fixa para a etnologia e que lhe marca o advento, permite também superar o que à primeira vista, pareceria um duplo paradoxo: em primeiro lugar, que Rousseau tenha podido, simultaneamente, preconizar o estudo dos homens mais distantes, mas que se tenha dedicado sobretudo ao deste homem particular que parece o mais próximo, isto é, ele mesmo; em segundo lugar, que, em toda a sua obra, a vontade sistemática de identificação com o outro caminhe lado a lado como uma recusa obstinada da identificação consigo mesmo. Porque toda carreira de etnólogo deve, em um momento ou outro, superar estas duas contradições aparentes, que se resolvem numa única implicação recíproca. A dívida do etnólogo aumenta porque Rousseau não só situou com precisão extrema, no quadro dos conhecimentos humanos, uma ciência ainda por nascer, mas com sua obra, pelo temperamento e caráter nela expressos, e por cada particularidade, por sua pessoa e por seu ser, preparou também para o etnólogo o conforto fraternal de uma imagem na qual este se reconhece. Uma imagem que o ajuda a compreender-se melhor, não como pura inteligência contemplativa, mas como agente involuntário de uma transformação operada através dele. É esta transformação que toda a humanidade aprende a sentir em Jean-Jacques Rousseau.

Cada vez que está em seu campo de ação, o etnólogo vê-se abandonado a um mundo onde tudo lhe é estrangeiro, freqüentemente hostil. Não tem senão este eu, do qual dispõe ainda, para permitir-lhe sobreviver e fazer sua pesquisa; mas um eu física e moralmente abatido pela fadiga, a fome, o desconforto, o choque com os hábitos adquiridos, o surgimento de preconceitos dos quais nem sequer suspeitava; e que se descobre a si mesmo, nesta conjuntura estranha, paralítico e estropeado por todas as dificuldades de uma história pessoal responsável, de saída, por sua vocação, mas que, além do mais, afetará seu curso, daí para diante. Na experiência etnográfica, por conseguinte, o observador colo-

³ Ensaio sobre a origem das línguas. (N.T.).

ca-se como seu próprio instrumento de observação. Evidentemente, precisa aprender a conhecer-se, a obter de um *si-mesmo*, que se revela como *outro* ao *eu* que o utiliza, uma avaliação que se tornará parte integrante da observação de outras *individualidades*. Cada carreira etnográfica tem seu fundamento nas "*confissões*", escritas ou inconfessadas.

Mas, se podemos compreender melhor esta experiência através da-queia de Rousseau, isto não se deve ao fato de que seu temperamento, sua história particular, as circunstâncias, colocaram-no espontaneamente em uma situação cujo caráter etnográfico aparece claramente? Situação da qual ele tira logo conclusões pessoais: "Ei-los, portanto", diz de seus contemporâneos, "estrangeiros, desconhecidos, nulos, afinal, para mim, pois eles o quiseram! Mas eu, destacado deles e de tudo, que sou eu? Eis o que me resta descobrir" (Primeira *promenade*⁴). E o etnógrafo poderia, parafraseando Rousseau, exclamar, observando pela primeira vez os selvagens que escolheu para sua pesquisa: "Ei-los, portanto, estrangeiros, desconhecidos, nulos, afinal, para mim, pois *eu* o quis! E eu destacado deles e de tudo, que sou eu? Eis o que *me é necessário* descobrir primeiro".

Porque para conseguir aceitar-se nos outros, objetivo que o etnólogo consigna ao conhecimento do homem, é necessário, primeiro, recusar-se em si mesmo.

É a Rousseau que se deve a descoberta deste princípio, o único sobre o qual podem fundar-se as ciências humanas, mas que deveria permanecer inacessível e incompreensível enquanto reinasse uma filosofia que, tendo seu ponto de partida no Cogito, era prisioneira das pretendidas evidências do eu, e só podia aspirar a fundar uma física, renunciando a fundar uma sociologia e mesmo uma biologia: Descartes acredita passar diretamente da interioridade de um homem à exterioridade do mundo, sem ver que entre esses dois extremos se colocam sociedades, civilizações, isto é, mundos de homens. Rousseau que, tão eloquentemente fala de si mesmo em terceira pessoa, (às vezes, chegando mesmo a dobrá-la como nos *Dialogues*), antecipando assim a fórmula famosa: "eu é um outro" (que a experiência etnográfica deve averiguar, antes de proceder à demonstração que lhe compete de que o outro é um eu), afirma-se o grande inventor desta objetivação radical, ao definir sua finalidade que é, indica ele na primeira *promenade*, "de dar-me conta das

⁴ Preferimos manter a palavra francesa por tratar-se de referência ao conhecido texto rousseauniano das *Promenades* (literalmente, passeios). (N.T.).

modificações de minha alma e de suas sucessões". E prossegue: "Farei sobre mim, de algum modo, as operações que fazem os físicos com o ar para, conhecer-lhe o estado diário". O que Rousseau exprime, por conseguinte, é — verdade surpreendente, se bem que a psicologia e a etnologia tenham-na tornado mais familiar para nós — que existe um "ele" que se pensa em mim, e que me faz primeiro duvidar de que sou eu quem pensa. Ao "que sei?" de Montaigne (que deu origem a tudo), Descartes acreditava poder responder: sei que sou porque penso; ao que Rousseau replica com um "que sou?" de solução incerta, pois esta questão supõe que uma outra, mais essencial, se tenha resolvido: "sou?"; quando a experiência íntima fornece apenas este "ele", que Rousseau descobriu e cuja exploração lucidamente empreendeu.

Não nos enganemos: nem mesmo a intenção conciliante do Vigário saboiano consegue dissimular que, para Rousseau, a noção de identidade pessoal é adquirida por inferência e permanece marcada pela ambigüidade:

Existo... eis a primeira verdade que me atinge e à qual sou forçado a *aquiescer* (sublinhado por nós)... Tenho um sentimento próprio de minha existência, ou não a sinto senão através de minhas sensações? Eis minha primeira dúvida, que é, quanto ao presente, impossível de resolver.

Mas é no ensinamento propriamente antropológico de Rousseau — o do *Discours sur l'origine de l'inégalité* — que se descobre o fundamento desta dúvida, que reside numa concepção do homem que coloca o outro antes do eu, e uma concepção da humanidade que, antes dos homens, afirma a vida.

Só é possível acreditar que, com a aparição da sociedade, se produziu uma tripla passagem — da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade: demonstração que constituiu o objeto do *Discours* —, atribuindo-se ao homem, desde a sua condição mais primitiva, uma faculdade essencial que o impele a vencer esses três obstáculos. Em consequência, uma faculdade que possui, original e imediatamente, atributos contraditórios, aliás precisamente nela: que seja, ao mesmo tempo, natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana; e que, somente sob a condição de tornar-se consciente, possa mudar de um para outro plano.

Esta faculdade, Rousseau não cessou de repeti-lo, é a piedade, proveniente da identificação com um outro que não é, só, um parente, um

próximo, um compatriota, mas um homem qualquer, a partir do fato mesmo de que é homem; mais ainda: um ser vivo qualquer, a partir do fato mesmo de que está vivo. O homem começa portanto a experimentar-se idêntico a todos os seus semelhantes; ele não esquecerá jamais esta experiência primitiva, nem mesmo quando a expansão demográfica (que desempenha, no pensamento antropológico de Rousseau, o papel de acontecimento contingente, que teria podido não se produzir, mas que devemos admitir que se produziu, pois a sociedade é⁵) o tiver forçado a diversificar seus gêneros de vida para adaptar-se aos meios diferentes, onde seu número aumentado o obrigue a espalhar-se e a saber distinguir-se a si mesmo, mas, somente à medida que uma penosa aprendizagem o instrua a distinguir os outros: os animais segundo a espécie, a humanidade da animalidade, meu eu dos outros eu. A identificação, que consiste na apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, precede a consciência das oposições: primeiro entre as propriedades comuns; e em seguida, apenas entre humano e não humano.

É exatamente o fim do Cogito que Rousseau proclama, assim, antecipando esta solução audaciosa. Porque até então, tratava-se sobretudo de colocar o homem fora de questão, isto é, de assegurar-se, com o humanismo, uma "*transcendence de repli*"⁶. Rousseau pode permanecer teísta, pois esta era a menor exigência de sua educação e de seu tempo: mas ele arruína definitivamente a tentativa, recolocando o homem em questão.

Se esta interpretação é exata, se, através da antropologia, Rousseau revoluciona tão radicalmente quanto acreditamos a tradição filosófica, podemos compreender melhor a unidade profunda de uma obra de formas múltiplas, e o lugar verdadeiramente essencial de preocupações, para ele tão imperiosas, se bem que fossem, à primeira vista, estranhas ao trabalho do filósofo e do escritor: quero dizer a lingüística, a música, e a botânica.

Tal como Rousseau a descreve no *Essai sur l'origine des langues*, a marcha da linguagem reproduz, à sua maneira e no seu plano, a da humanidade. O primeiro estágio é o da identificação, aqui entre o sen-

⁵ O grifo é meu. (N.T.).

⁶ "Transcendência de refúgio", literalmente. A expressão "*de repli*" designaria aqui uma manobra do espírito comparável a um recuo estratégico para uma posição mais segura; no caso, o questionamento do homem se abrigaria no pressuposto de uma transcendência não discutida. (N.C.).

tido próprio e o sentido figurado; o verdadeiro nome se desliga progressivamente da metáfora, que confunde cada ser com outros seres. Quanto à música, nenhuma forma de expressão, parece, está mais apta a recusar a dupla oposição cartesiana entre material e espiritual, alma e corpo. A música é um sistema abstrato de oposições e de relações, alterações dos modos da duração, cuja execução ocasiona duas consequências: primeiramente a inversão da relação entre o eu e o outro, pois quando *eu ouço a música, escuto-me através dela*; em segundo lugar, por uma inversão da relação entre alma e corpo, a música *vive em mim*. "*Cadela de relações e de combinações*" (*Confessions*⁷, livro doze), mas que a natureza nos apresenta encarnadas nos "objetos sensíveis" (*Rêveries*⁸, sétima *promenade*), é enfim, nestes termos que Rousseau define a botânica, confirmando que, por este meio *indireto*, ele aspira também a reencontrar a união do sensível e do inteligível, porque ela constitui para o homem um estado primário, acompanhando o despertar da consciência; e que não deveria sobreviver-lhe, salvo em raras e preciosas ocasiões.

O pensamento de Rousseau desabrocha, portanto, a partir de um duplo princípio: o da identificação com o outro, e mesmo com o mais "outro" de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu "aceitável". Estas duas atitudes se completam, e a segunda chega mesmo a fundar a primeira: na verdade, eu não sou "eu", mas o mais fraco, o mais humilde dos "outros". Esta é a descoberta das *Confessions*...

Quê escreve o etnólogo, senão confissões? Primeiramente em seu nome, como o demonstrei, pois é o móvel de sua vocação e de sua obra; e nesta própria obra, em nome da sociedade que, através do ofício do etnólogo — seu emissário —, procura outras sociedades, outras civilizações, e precisamente dentre as que lhe parecem mais fracas e mais humildes; mas procura-as para verificar até que ponto é, ela própria, "inaceitável": não forma privilegiada, mas uma somente destas sociedades "outras" que se sucederam no curso de milênios, ou cuja precária diversidade atesta ainda que, também no seu ser coletivo, o homem deve conhecer-se como um "ele" antes de ousar pretender que é um "eu".

A revolução rousseauiana, preformando e iniciando a revolução etnológica consiste em recusar as identificações forçadas, quer seja a de

⁷ *Confissões*. (N.T.).

⁸ *Sonhos*. (N.T.).

uma cultura a outra cultura, ou a de um indivíduo, membro de uma cultura, a um personagem ou a uma função social que esta mesma cultura procura impor-lhe. Nos dois casos, a cultura ou o indivíduo reivindicam o direito a uma identificação livre, que só se pode realizar *além* do homem: com tudo o que vive e, portanto, sofre; e também *aquém* da função ou do personagem: com um ser ainda não formado, mas dado. Então, o eu e o outro, libertos de um antagonismo que só a filosofia procurava estimular, recuperam sua unidade. Uma aliança original, enfim renovada, permite-lhes fundar juntos o *nós* contra o *ele*, isto é, contra uma sociedade inimiga do homem, e a que o homem se sente mais preparado para recusar na medida em que Rousseau, com seu exemplo, ensina-lhe como evitar as insuportáveis contradições da vida civilizada. Porque se é verdade que a natureza expulsou o homem e que a sociedade persiste em oprimi-lo, o homem pode ao menos inverter a seu favor os pólos do dilema, e *buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade*. Els, parece-me, a indissolúvel mensagem do *Contrat social*⁹, das *Lettres sur la Botanique*¹⁰, e das *Rêveries*.

Sobretudo que não se veja nisto o resultado de uma vontade tímida, alegando uma busca da sabedoria como pretexto para sua demissão. Os contemporâneos de Rousseau não se enganaram a este respeito, e menos ainda seus sucessores: uns, percebendo que este pensamento altivo, esta existência solitária e sofrida, irradiavam uma tal força subversiva que nenhuma sociedade lhe teria ainda experimentado o poder; outros, fazendo deste pensamento, e do exemplo desta vida, as alavancas que permitiriam abalar a moral, o direito, a sociedade.

Mas é hoje, para nós que sentimos — como Rousseau o predizia a seu leitor — “o pavor daqueles que terão a infelicidade de viver depois de ti” (*Discours*), que seu pensamento toma uma suprema amplitude e que ele adquire toda a sua grandeza. Neste mundo mais cruel para o homem, talvez, do que jamais foi: onde proliferam todos os procedimentos de exterminação, os massacres e a tortura, jamais negados sem dúvida, mas dos quais nós nos comprazíamos em acreditar que já não tinham importância, simplesmente porque se os reservava a populações distantes que os suportavam em nosso proveito, segundo se pretendia, e em todo o caso, em nosso nome; agora que — próxima pelo efeito de uma população mais densa que encurta o universo e não deixa nenhuma porção

⁹ *Contrato social*. (N.T.).

¹⁰ *Cartas sobre Boiânica*. (N.T.).

de humanidade ao abrigo de uma abjeta violência — pesa sobre cada um de nós a angústia de viver em sociedade; é agora, digo, que expondo *as* *taras* de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude, o pensamento de Rousseau pode ajudar-nos a rejeitar uma ilusão da qual, infelizmente somos capazes de observar em nós e sobre nós mesmos os funestos efeitos. Pois, não foi o mito da dignidade exclusiva da natureza humana, que infligiu à própria natureza uma primeira mutilação, a partir da qual deveriam, inevitavelmente, seguir-se outras?

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção.

Somente Rousseau soube insurgir-se contra este egoísmo: ele que, na nota ao *Discours* já citada, preferia admitir que os grandes macacos da África e da Ásia, mal descritos pelos viajantes, fossem homens de uma raça desconhecida, antes de correr o risco de contestar a natureza humana em seres que poderiam possuí-la. E o primeiro erro teria sido menos grave, de fato, pois o respeito pelo outro conhece apenas um fundamento natural, ao abrigo da reflexão e de seus sofismas, porque é anterior a ela. Fundamento este, que Rousseau percebe, no homem, como “uma repugnância inata por ver sofrer um semelhante” (*Discours*); mas cuja descoberta obriga a ver um semelhante em todo ser exposto ao sofrimento e possuidor, por isso, de um direito imprescritível à comiserção. Porque, para cada um de nós, a única esperança de não ser tratado como *besta*¹¹, por seus semelhantes, é de que todos os seus semelhantes, e ele o primeiro, se sintam imediatamente como seres que sofrem e cultivem, em seu foro íntimo, esta aptidão para a piedade que, no estado

¹¹ O grifo é meu. Acentua a significação original da palavra: “fera”. (N.T.).

natural, ocupa o lugar de "leis, costumes e de virtude", e sem o exercício da qual começamos a compreender que, no estado de sociedade, não pode haver nem lei, nem costumes, nem virtude.

Longe de oferecer-se ao homem como refúgio nostálgico, a identificação com todas as formas de vida, começando pelas mais humildes, propõe, portanto, à humanidade de hoje, pela voz de Rousseau, o princípio de toda sabedoria e de toda ação coletivas; o único que, num mundo em que a superpopulação torna mais difícil, porém muito mais necessário o respeito recíproco, poderá permitir que os homens vivam juntos e construam um porvir harmonioso. Talvez este ensinamento já esteja contido nas grandes religiões do Extremo-Oriente. Mas frente a uma tradição ocidental que acreditou, desde a antiguidade, que se poderia jogar em dois campos ao mesmo tempo, e escamotear a evidência de que o homem é um ser vivo e sofredor, semelhante a todos os outros seres antes de distinguir-se deles por critérios subordinados, quem nos ensinou isto, senão Rousseau? "Tenho uma violenta aversão", escreve ele na quarta carta ao Sr. de Malesherbes, "por estados que dominam outros. Odeio os Grandes, odeio seu estado". Esta declaração não se aplica primeiro ao homem, que pretendeu dominar os outros seres e gozar de um estado à parte, deixando assim o campo livre aos menos dignos dos homens, para se prevalecerem do mesmo privilégio contra outros homens e torcerem, em proveito próprio, um raciocínio tão exorbitante nesta forma particular quanto o era, já, em sua forma geral? Numa sociedade civilizada não poderia haver desculpa para o único crime verdadeiramente inextinguível do homem, e que consiste em acreditar-se permanentemente ou temporariamente superior e em tratar homens como objetos: seja em nome da raça, da cultura, da conquista, da missão, ou do simples uso de um expediente.

Tem-se conhecimento na vida de Rousseau, de um minuto — um segundo, talvez — cuja significação, a despeito de sua brevidade, comanda, aos seus olhos, todo o resto. Talvez por isso, no crepúsculo de sua existência, esteja por ele profundamente obsedado; e se alongue na sua descrição em sua última obra e ao acaso de seus passeios, retorne a ele constantemente. E que é esse minuto, portanto, senão uma banal volta a si depois de uma queda e um desmaio? Mas o sentimento de existir é "precioso" entre todos os demais por ser sem dúvida tão raro e tão contestável:

Parecia-me que preenchia com minha tênue existência todos os objetos que percebia... não tinha nenhuma noção precisa de minha pessoa individual... sentia em todo o meu ser uma

calma extasiante, à qual, cada vez que a recordo, não encontro nada comparável em qualquer dos prazeres conhecidos.

Este célebre texto da segunda *promenade* encontra eco numa passagem da sétima que, ao mesmo tempo, explica sua razão de ser: "Sinto êxtases, amouboos inexprimíveis ao fundir-me, por assim dizer, no sistema dos seres, ao identificar-me com a natureza inteira".

Esta identificação primitiva, cuja possibilidade é negada ao homem pelo estado de sociedade, e que, esquecido de sua virtude essencial, o homem já não chega a sentir, senão de maneira fortuita e por obra de circunstâncias irrisórias, leva-nos ao coração mesmo da obra de Rousseau. E se lhe concedemos um lugar à parte entre as grandes produções do gênio humano, é porque seu autor não só descobriu, com a identificação, o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento possível da moral: com sua obra, ele nos restituiu também o ardor há dois séculos e para sempre fervente neste cadinho onde se unem seres que o amor-próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda a parte, em tornar incompatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida.

Tradução de TANIA JATORÁ

CAPÍTULO III

O QUE A ETNOLOGIA DEVE A DURKHEIM *

Ao escrever "*les Règles*", Durkheim desconfia da etnologia. Ele opõe "as observações confusas e rápidas dos viajantes aos textos precisos da história"; como fiel discípulo de Fustel de Coulanges, é com esta última que ele conta para dar à sociologia uma base experimental. O sociólogo, escreve ainda Durkheim,

deverá tomar como matéria principal de suas induções as sociedades cujas crenças, tradições, costumes, direito tomaram forma em monumentos escritos e autênticos. Certamente ele não negligenciará as informações da etnografia (não há fatos que possam ser desdenhados pelo pesquisador), mas as colocará em seu verdadeiro lugar. Ao invés de fazer das mesmas o centro de gravidade de suas pesquisas, ele as utilizará somente como complemento daquelas que deve à história ou, pelo menos, ele se esforçará por confirmá-las através destas últimas¹

* *Annales de l'Université de Paris*, nº 1. 1960, p. 45-50. A celebração do centenário de Émile Durkheim teve lugar, com dois anos de atraso, em 30 de junho de 1960 no grande anfiteatro da Sorbonne, por iniciativa da Universidade de Paris. Eu não pude lá estar senão como espectador, tendo o Sr. Georges Gurvitch, então professor na Sorbonne, vetado a minha participação. O texto que se segue me foi pedido pelo decano Sr. Georges Davy para aparecer após as alocações efetivamente pronunciadas. Renovo-lhe meus agradecimentos por ter-me permitido juntar a minha homenagem às prestações ao fundador da escola sociológica francesa, em memória de quem no mesmo ano do centenário, eu havia dedicado meu livro *Antropologia Estrutural*.
¹ DURKHEIM, E. *Les Règles de la méthode sociologique*. 13ª ed., 1956. p. 132.

Alguns anos mais tarde, em 1899, Hubert e Mauss expressavam a mesma opinião:

É... impossível — escrevem eles em *l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publicado no tomo II de *l'Année Sociologique* — pedir unicamente à etnologia o esquema das instituições primitivas. Geralmente truncados por uma observação apressada ou falseada pela precisão de nossas línguas, os fatos registrados pelos etnógrafos não terão seu valor se não forem comparados com documentos mais precisos e mais completos².

É claro que algo mudou, entre o período de formação que cobre os dez últimos anos do século XIX e a adesão entusiasta à etnografia, testemunhada, em 1912, pela introdução às *Formes élémentaires de la vie religieuse*. A observação dos fenômenos é, aí, simultaneamente definida como "histórica e etnográfica": pela primeira vez, os dois métodos são colocados em pé de igualdade. Um pouco mais adiante, Durkheim proclama que "as observações dos etnógrafos se constituíram, frequentemente, em verdadeiras revelações que renovaram o estudo das sociedades humanas". Ao tomar a contrapartida de suas antigas afirmações, ele se afasta dos historiadores: "Nada, pois, é mais injusto do que o desdém que muitos historiadores têm ainda pelos trabalhos dos etnógrafos. Ao contrário, é certo que a etnografia determinou, muito frequentemente, nos diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções"³.

Face à etnografia, a atitude de Durkheim e de seus colaboradores transformou-se, pois, entre 1892 e 1912. Como se explica esta conversão?

A causa principal disto está, certamente, na mudança que a fundação de *l'Année Sociologique* impôs aos métodos de trabalho e às leituras de Durkheim. Ao resolver julgar e comentar, em nome de suas doutrinas, tudo o que aparecia no mundo como literatura sociológica, ele não poderia deixar de tomar contato com os etnógrafos ditos "de campo": Boas, Preuss, Wilken, Hill-Tout, Fison e Howit Swanton, Roth, Cushing, Hewit, Strehlow, Spencer e Gillen, etc são-lhe revelados enquanto sua desconfiança inicial era inspirada por compiladores ou teóricos como Wundt, Mannhardt, Hartland e Tylor. Mais exatamente, Durkheim não mudou, pois, de atitude para com a etnografia: a que ele criticara primeiramente não o era; ou, em todo caso, não era aquela à qual ele se

² HUBERT, H. e MAUSS, M. *Mélanges d'histoire des religions*. 2ª ed., 1929. p. 8.

³ DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 2ª ed., 1925. p. 5, 8, 9.

ligaria. O primeiro e o maior serviço que ele prestou, talvez, à teoria etnológica foi o de lhe haver ensinado que, na falta dos próprios fatos, não há reflexão válida senão sobre as fontes, examinadas com o mesmo rigor, a mesma atenção escrupulosa que usa um experimentador ao trabalhar com os seus protocolos. Além de trabalhos propriamente etnológicos — *la Prohibition de l'inceste, l'Essai sur quelques formes primitives de classification* — Durkheim deu uma contribuição capital à etnologia nos seus resumos, disseminados ao longo de *l'Année Sociologique*. Eles comprovam tanta lucidez na escolha das obras, o espírito que os inspira é tão moderno que gostaríamos, hoje ainda, de vê-los reunidos numa publicação.

Ora, ao aceder às fontes, Durkheim faz uma descoberta: a oposição primeiramente por ele imaginada entre história e etnografia é muito ilusória, ou antes, havia sido mal colocada. O que ele censurava nos teóricos da etnologia não era o fato de ignorarem a história, mas elaborarem, eles próprios, um método histórico que não podia suportar a comparação com o dos verdadeiros historiadores. Sob este aspecto, num momento decisivo da evolução da doutrina durkheimiana, Hubert e Mauss esclarecem o pensamento do mestre, quando, no *Essai sur le sacrifice*, eles começam a substituir a oposição entre a história e a etnografia por uma oposição subjacente entre duas concepções da história: a dos historiadores, de um lado, e, do outro, a que Radcliffe-Brown, sempre fiel à inspiração durkheimiana, iria qualificar, um quarto de século depois, como “história conjectural”:

O erro de R. Smith — escrevem Hubert e Mauss — foi sobretudo um erro de método. Ao invés de analisar em sua complexidade originária o sistema do ritual semítico, ele optou antes por agrupar genealogicamente os fatos segundo as relações de analogia que acreditava perceber entre eles. Este é, aliás, um traço comum aos antropólogos ingleses... Nesta ordem de fatos, toda pesquisa essencialmente histórica é vã. A antiguidade dos textos ou dos fatos relatados, a barbárie relativa dos povos, a simplicidade aparente dos ritos são índices cronológicos enganadores ⁴.

A verdadeira oposição encontra-se, conseqüentemente, entre duas maneiras diferentes de fazer história: a que se apóia em documentos diretos, “redigidos pelos próprios agentes, em sua língua” ou em monumentos figurados, e a que é praticada nesta época por quase todos os

⁴ HUBERT e MAUSS, *op. cit.*, p. 7.

teóricos da etnologia — história ideológica, que consiste em uma ordenação cronológica das observações, de uma maneira qualquer, contanto que satisfaça o espírito.

— “Mais eis o ponto capital. Uma vez livre de suas pretensões, a etnografia, reconduzida aos dados particulares da observação, revela sua verdadeira natureza. Pois, se estes dados não são o reflexo de uma história falsa, as projeções disseminadas no presente de “estágios” hipotéticos da evolução do espírito humano, se estes, portanto, não decorrem da ordem dos acontecimentos, o que podem ensinar-nos? Protegido pelo seu racionalismo contra a tentação (que deveria pelo menos seduzir Frazer em suas últimas obras) de ver aí os produtos de um delírio, Durkheim era, quase necessariamente, conduzido à interpretação que ele dá na introdução às *Formes Élémentaires*:

As civilizações primitivas constituem... casos privilegiados porque são casos simples... as relações entre fatos também são mais aparentes... Elas nos oferecem, pois, “um meio de discernir as causas, sempre presentes, das quais dependem as forças mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” ⁵.

Certamente, fazemo-nos hoje a pergunta — que não importava muito a Durkheim — para saber se o caráter privilegiado do conhecimento etnográfico se deve às propriedades do objeto, ou se ela não se explica antes pela simplificação relativa que afeta todo modo de conhecimento, quando ele se aplica a um objeto muito longínquo. Aliás, a verdade está a meio caminho entre as duas interpretações. A escolhida por Durkheim não é inexata, mesmo que os argumentos que ele propõe já não sejam os que manteríamos. Mas também é verdade que, com Durkheim, o objetivo e os métodos da pesquisa etnográfica sofrem uma reviravolta radical. Esta poderá escapar, doravante, à alternativa da qual estava prisioneira: ou que ela se limite a satisfazer uma curiosidade de antiquário; ou que seu valor se meça pela estranheza e excentricidade de seus achados; ou que lhe seja pedido para ilustrar *a posteriori*, por meio de exemplos escolhidos complacentemente, hipóteses especulativas sobre a origem e a evolução da humanidade. O papel da etnografia deve ser definido em outros termos: absoluta ou relativamente, cada uma de suas observações oferece um valor de experiência e permite isolar verdades gerais.

⁵ *Idem*, p. 8, 9, 11.

Nada é mais emocionante e convincente do que decifrar esta mensagem por meio da obra de Radcliffe-Brow a quem — ao mesmo tempo que a Boas, Malinowski e Mauss — a etnologia deve, no final do primeiro quarto deste século, a conquista de sua autonomia. Ainda que inglês, e herdeiro, portanto, de uma tradição intelectual com a qual se confunde até mesmo a história da etnologia, é para a França e Durkheim que o jovem Radcliffe-Brown se dirige, quando empreende fazer da etnologia, até então uma ciência histórica ou filosófica, uma ciência experimental comparável às outras ciências naturais: esta concepção, escreve ele em 1923, “não é de modo algum nova. Durkheim e a grande escola de *l'Année Sociologique* defenderam-na desde 1958”⁶.

E se, em 1931, ele se lamenta por não terem os novos métodos de trabalho no campo sido trazidos à luz na França, é devido ao fato de que “a França abriu caminho ao desenvolvimento dos estudos teóricos em sociologia comparada”⁷.

O paradoxo sublinhado por Radcliffe-Brown é mais aparente do que real. A primeira geração formada por Durkheim teria dado pesquisadores de campo, se ela não fosse dizimada pela guerra de 1914-1918. A geração que se lhe seguiu consagrou-se amplamente à observação direta. E, ainda que Durkheim não a tenha jamais praticado, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse* não cessaram de trazer uma inspiração teórica aos investigadores australianos. É que, pela primeira vez, observações etnográficas, metodicamente analisadas e classificadas, não mais apareceram nem como um amontoado de curiosidades ou de aberrações, nem como vestígios do passado, e se faziam esforços para situá-las no interior de uma tipologia sistemática das crenças e condutas. Dos postos longínquos onde se encontrava de serviço, a etnografia foi assim reconduzida ao coração da cidadela científica. Todos aqueles que, desde então, contribuíram para conservar-lhe este lugar, reconheceram-se sem rodeios, como durkheimianos.

Tradução de SONIA WOLOSKE

⁶ Citado conforme: RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Method in Social Anthropology* (antologia póstuma). Chicago, 1958. p. 16.

⁷ *Idem*, p. 69-70.

CAPÍTULO IV

A OBRA DO BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY E SUAS LIÇÕES *

De todas as recordações que guardo de minha vida nos Estados Unidos, poucas me marcaram tão profundamente quanto a descoberta fortuita, num dia de 1941, em Nova York, descendo a Broadway, de um sebo especializado em venda de publicações oficiais; podia-se adquirir, aí, pelo preço de dois ou três dólares o exemplar, a maior parte dos relatórios anuais do BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY num estado, devo dizer, passavelmente gasto. Este encontro me perturbou, pois eu não havia jamais imaginado que estes volumes sacrossantos, onde se acha depositado o essencial de nosso saber sobre os índios americanos, tivessem a mesma essência dos livros banais postos à venda. Em meu pensamento, eles provinham antes de um passado prestigioso onde se confundiam com as crenças e costumes desaparecidos das sociedades que haviam estudado. E eis que, repentinamente, as culturas ameríndias, como que ressuscitadas, se me tornavam presentes e quase tangíveis graças ao contato físico que esses livros, escritos e publicados antes que elas se extinguissem definitivamente, restabeleciam entre mim e este tempo. Meus

* Texto livremente traduzido do inglês, do discurso pronunciado em 17 de setembro de 1965, em Washington, D.C., quando das cerimônias do ducentésimo aniversário de nascimento de James Smithson, fundador da SMITHSONIAN INSTITUTION. Com a permissão de Simon and Schuster, Inc. (*Knowledge among Men*, © 1966)

recursos eram então mais que modestos, e três dólares representavam tudo o que eu podia gastar para minha alimentação durante o mesmo número de dias. No entanto, a soma tornava-se insignificante comparada com esta ou aquela das esplêndidas obras ilustradas que ela permitia adquirir: *Pictographs* de Mallery, *Mountain Chant* de Matthews, *Hopi Katchinas* de Fewkes; ou esses tesouros de conhecimentos que são *Zuni Indians* de Stevenson, *Tsimshian Mythology* de Bcas, *Guiana Indians* de Roth e *Seneca Legends* de Curtin e Hewitt...

Foi desta maneira que, volume após volume, e não sem me infligir privações, consegui reconstituir uma série quase completa dos relatórios anuais desde o volume 1 até o volume 48 que cobrem o período mais glorioso da vida do BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY. Eu nem poderia imaginar que, alguns meses mais tarde, seria chamado a Washington por este mesmo Bureau para colaborar com um outro grande empreendimento: os sete volumes do *Handbook of South American Indians*.

Os anos passaram, mas apesar do tempo decorrido e de minha participação temporária em seus trabalhos, a obra do BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY nada perdeu, para mim, de seu prestígio; continuo a ter para com ela um respeito e uma admiração partilhados, aliás, por nossos colegas do mundo inteiro. Uma vez que o ano do ducentésimo aniversário do nascimento de James Smithson é o mesmo que verá desaparecer o Bureau (ainda que sua obra deva continuar sob outra denominação), o momento parece bem propício para tributar, simultaneamente, homenagem à memória do fundador da SMITHSONIAN INSTITUTION, e ao Bureau que foi uma das maiores criações deste ilustre estabelecimento.

Fundado em 1897, o Bureau emancipou, primeiramente, a etnologia da tutela da geografia e da geologia, que a mantinham até então sob sua dependência. Mas sobretudo, ele soube tirar plenamente proveito da prodigiosa conjuntura oferecida pela presença de dezenas de tribos indígenas a alguns dias, às vezes mesmo a algumas horas de viagem das grandes cidades; e ele o fez de uma maneira que permitiu a um etnólogo contemporâneo escrever que "as descrições dos costumes e das culturas publicadas pelo Bureau são de uma solidez e de uma riqueza de observação que não ficam a dever nada aos trabalhos etnológicos mais modernos" (Lienhardt, p. 24). Devemos, assim, ao Bureau o fato de ter colocado a pesquisa num nível que sempre procuramos alcançar, mesmo que raramente o tenhamos conseguido.

Há mais ainda: os quarenta e oito "grandes" *Rapports* e alguns dos que se seguiram, os quase duzentos *Bulletins* e as *Miscellaneous Publi-*

cations reúnem uma massa tão fantástica de textos indígenas e de observações de campo que, um século -- ou quase -- após o início do empreendimento, só superficialmente os exploramos.

Nestas condições, como compreender que esses documentos inestimáveis sejam hoje negligenciados? O dia se aproxima em que a última das culturas que chamamos primitivas terá desaparecido da superfície da terra, e em que perceberemos, porém tarde demais, que o conhecimento do homem se encontra para sempre privado de suas bases experimentais. Tal como foi o caso para o passado de nossa própria civilização, então, durante séculos, inúmeros pesquisadores se esforçarão por escrutinar, analisar e comentar as publicações do BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY — que souberam preservar das culturas ameríndias bem mais do que se possui sobre qualquer outra civilização desaparecida —, mesmo sem considerar a quantidade de manuscritos inéditos que o Bureau conserva. Se conseguirmos um dia alargar os limites de nosso estreito humanismo, para incluir todas as formas de expressão suscetíveis de serem adotadas pela natureza humana — única esperança, para a humanidade, de um futuro menos sombrio — será a obras tais como as do BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY, que deveremos isto. Longe de mim, entretanto, a idéia de que sua obra pertence, doravante, ao passado; com o OFFICE OF ANTHROPOLOGY, que herda as funções e as prerrogativas do Bureau, devemos, ao contrário, todos e com o mesmo arrojo, inspirar-nos nos maiores êxitos deste para nos fixarmos nas tarefas de amanhã.

É moda, em certos meios, falar-se com condescendência da antropologia como de uma ciência em declínio porque os povos ditos primitivos, que constituem o seu assunto de estudo tradicional, estão em vias de rápido desaparecimento. Para sobreviver, diz-se, a antropologia deveria renunciar à pesquisa fundamental e tornar-se uma ciência aplicada: ela se consagraria então aos problemas dos países ditos subdesenvolvidos, bem como aos problemas criados pelos aspectos patológicos da vida de nossas próprias sociedades. Sem desconhecer o interesse destes novos tipos de pesquisa, parece-me, ao contrário, que há e haverá muito, e por muito tempo, o que fazer na linha tradicional. Pois é exatamente porque os povos ditos primitivos estão ameaçados de extinção em um prazo mais ou menos breve que o seu estudo deve receber uma prioridade absoluta.

Ora, não é demasiado tarde para continuar neste caminho. Já em 1908, em sua aula inaugural na Universidade de Liverpool, Frazer anunciava que a antropologia clássica se aproximava de seu término. E o que constatamos depois? Duas grandes guerras e o desenvolvimento cien-

tífico e técnico que as acompanhou sacudiram o mundo, acarretaram o desmoronamento físico ou moral de inúmeras culturas exóticas. Mas estes desastres não tiveram apenas conseqüências de um único tipo. Ao obrigar Malinowski a compartilhar da vida dos indígenas das ilhas Trobriand de maneira mais durável e mais íntima do que ele teria, talvez, previsto, a primeira guerra mundial contribuiu indiretamente para fazer entrar a antropologia numa era nova; uma conseqüência igualmente indireta da segunda, foi a de abrir à pesquisa antropológica este mundo novo que é o interior da Nova Guiné, com uma população da ordem de 600.000 a 800.000 almas e cujas instituições colocam novos problemas aos antropólogos, e os obrigam a reconsiderar algumas de suas idéias teóricas que eles acreditavam estarem bem assentadas. Igualmente, a transferência da capital federal para o coração do Brasil, a construção de estradas e aeródromos em regiões recônditas do país, revelaram a existência de pequenas tribos isoladas exatamente onde se acreditava na ausência de toda e qualquer vida indígena.

Talvez estas ocasiões sejam as últimas, e sobretudo, elas não podem contrabalançar, de modo algum, o horror e a indignação que inspira a extinção, direta ou indiretamente provocada por esses acontecimentos, de povos ditos primitivos no mundo inteiro. Em lugar dos 250.000 do início do século XIX, 40.000 indígenas sobrevivem na Austrália, a maior parte dos quais, senão todos, passando fome e corroídos pela doença, ameaçados até em seus desertos por explorações mineiras, por polígonos de experiências atômicas e por campos de tiro de foguetes. Entre 1900 e 1950, mais de noventa tribos foram suprimidas do mapa do Brasil. Apenas trinta vivem ainda, de modo precário, num isolamento relativo; durante o mesmo período, quinze línguas da América do Sul se apagaram. Os exemplos poderiam ser multiplicados.

No entanto, a antropologia não deve deixar-se desanimar. É verdade que a matéria de nossos estudos se reduz, mas sabemos utilizá-la melhor graças aos conhecimentos maiores em relação aos dos nossos precursores, a uma reflexão teórica que se beneficia das lições do passado e às técnicas de observação mais sutis. Sobre-nos cada vez menos o que estudar, mas o estudo desta sobra tomará mais tempo e dará resultados mais ricos do que seria o caso antes. Aprendemos a procurar e a reconhecer estes "nichos" culturais onde vão refugiar-se os saberes tradicionais e que lhes asseguram um abrigo temporário contra os assaltos da civilização industrial: linguagem, parentesco, etno-botânica, etno-zoologia, etc.

Isto não invalida o fato de que a antropologia se encontre hoje ameaçada em seu futuro pelo desaparecimento físico das últimas sociedades que permaneceram, até o fim, fiéis ao seu modo de vida tradicional. Ora, um outro gênero de evolução observado em outras partes do mundo tais como a Ásia, a África e a América andina, que faziam parte, até o presente, do domínio da antropologia, constituem para ela uma ameaça talvez mais imediata ainda. Trata-se de regiões de forte densidade de população e onde, ao invés de diminuir, esta tende a aumentar. A ameaça que fazem pesar sobre nossos estudos é pois de uma outra ordem, mais qualitativa do que quantitativa: estas grandes populações se transformam num ritmo rápido, e sua cultura se aproxima da do mundo ocidental, escapando, por isso, de nossa alçada. Não é tudo, pois estes povos toleram cada vez menos serem submetidos à investigação etnográfica, como se suspeitassem, ao estudarmos o modo pelo qual suas crenças e seus costumes diferem dos nossos, de querermos dar um valor positivo a estas diferenças, de frearmos sua evolução e de os fixarmos em seu estado atual.

A situação da antropologia contemporânea oferece, pois, um aspecto paradoxal. Um profundo respeito para com as culturas mais diferentes da nossa havia-lhe inspirado a doutrina dita do relativismo cultural. E eis que a denunciam com veemência os próprios povos em benefício dos quais acreditávamos tê-la formulado. Mais do que isso, estes povos se unem às teses de um velho evolucionismo unilinear como se, para participar mais rapidamente dos benefícios da industrialização, preferissem considerar-se antes como provisoriamente atrasados do que diferentes, mas então a título permanente.

Isto explica a desconfiança de que é objeto a antropologia tradicional, desconfiança esta observada em certos países da África e da Ásia. Neles são acolhidos, de braços abertos, os economistas e os sociólogos, mas os etnólogos são, na melhor das hipóteses, tolerados, quando não se lhes fecha a porta. Porque então perpetuar, mesmo colocando-os somente por escrito, velhos hábitos e costumes que estão de toda forma condenados? Quanto menos lhes prestarmos atenção, mais depressa hão de desaparecer. E ainda que não devessem desaparecer, melhor seria não falar deles, sob pena de ser percebido do exterior que a cultura local ainda não entrou completamente no compasso da civilização moderna, fato este em que alguns de seus membros gostariam de acreditar ou de fazer acreditar. Nós mesmos, em alguns períodos de nossa história, não teremos cedido às mesmas ilusões e fomos obrigados mais tarde a mul-

tiplicar os esforços para reatar com um passado cujas raízes havíamos querido cortar? Esperemos, pelo menos, que esta lição aprendida a duras penas não esteja perdida para outros: "salvaguardar seu passado é uma responsabilidade inerente a cada povo, não somente para consigo mesmos, mas para com a humanidade inteira. Nenhum povo pode deixá-lo perecer, antes de haver tomado consciência, inteiramente, de sua originalidade e de seu valor, e antes de tê-lo memorizado.

Isto é uma verdade geral, porém ainda mais no caso desses povos que se encontram na situação privilegiada de viver ainda seu passado no momento exato em que, para eles, um futuro diferente se delineia.

Para tornar a antropologia mais tolerável às suas vítimas, foi algumas vezes proposta a troca de papéis. Deixando-nos "etnografar" — se posso dizê-lo — por aqueles dos quais, até agora, fomos somente os etnógrafos, cada um teria, em seu turno, o melhor papel. E como ninguém o conservaria a título permanente, ninguém teria mais motivo para se sentir em posição de inferioridade. Nós mesmos ganharíamos o benefício suplementar, de aprendermos a nos conhecer melhor através do olhar de outrem, e esta reciprocidade de perspectivas seria de valia para a ciência.

Por melhor intencionada que seja, esta solução parece ingênua e difícil de seu posto em prática de modo sistemático. Pois o problema com que nos deparamos não é nem tão simples nem tão superficial quanto aquele que crianças briguentas, ainda não habituadas a brincarem juntas, sabem resolver aplicando a regra elementar: "Me empresta a tua boneca, que eu te empresto a minha." Trata-se de algo completamente distinto, para povos que se alienam uns dos outros não somente por sua aparência física e seus modos de vida respectivos, mas sobretudo pela desigualdade que marca suas relações.

Ainda que aspire a esta posição, a antropologia jamais conseguirá ser uma ciência tão desinteressada quanto a astronomia, cuja própria existência se deve ao fato de contemplar de longe o seu objeto. A antropologia nasceu de uma evolução histórica durante a qual a maior parte da humanidade foi escravizada pela outra, e onde milhões de vítimas inocentes viram pilhados os seus recursos, suas crenças, e suas instituições destruídas antes de serem elas mesmas massacradas, reduzidas à servidão, ou contaminadas por doenças contra as quais o seu organismo não oferecia defesa. A antropologia é filha de uma era de violência e se ela se tornou capaz de ter uma visão mais objetiva dos fenômenos humanos do que as precedentes, ela deve esta vantagem epistemológica a

um estado de fato em que uma parte da humanidade se outorgou o direito de tratar a outra como objeto.

Uma conjuntura tal não será rapidamente esquecida e não se pode proceder como se ela não houvesse jamais existido. Não foi por causa de suas capacidades intelectuais particulares que o mundo ocidental criou a antropologia, mas porque culturas exóticas, que tratávamos como simples coisas, podiam, em consequência, serem estudadas também como coisas. Não nos sentíamos por elas concernidos, mas não podemos proceder de modo que, hoje, não lhes concernamos e da maneira mais direta. Entre nossa atitude para com elas a delas para conosco, não há, não pode haver paridade.

Disto resulta o seguinte. Para que as culturas ditas, ontem ainda, indígenas possam ver na antropologia uma pesquisa legítima, e não uma seqüela da era colonial ou de uma dominação econômica que a prolonga, não é suficiente que os jogadores mudem de campo enquanto o jogo antropológico permanece o mesmo. É a antropologia inteira que deverá transformar-se profundamente, se ela quiser prosseguir sua obra junto às culturas cujo estudo constituiu sua razão de ser, porque a história delas permaneceria inacessível na ausência de documentos escritos.

Ao invés de tentar, como no passado, contornar esta lacuna com a ajuda de métodos especiais de investigação, o problema será agora o de preenchê-la. Praticada pelos próprios membros da cultura que ela se propõe estudar, a antropologia renuncia a seus caracteres distintivos e se aproxima da arqueologia, da história e da filologia. Pois a antropologia é a ciência da cultura vista de fora, enquanto que povos que acedem à existência independente e tomam consciência de sua originalidade podem pretender, normalmente, o direito de estudar sua cultura por si mesmos, quer dizer, de dentro. Num mundo que sofre transformações tão grandes, a antropologia só subsistirá ao aceitar perecer para renascer sob um novo aspecto.

Assim, a antropologia vê-se hoje confrontada com tarefas que se poderiam julgar contraditórias; mas elas o seriam somente se fosse necessário empreendê-las em todos os lugares conjuntamente. Onde as culturas indígenas tendem a desaparecer fisicamente, ainda que permaneçam intactas no plano moral — ou pelos menos em parte —, a pesquisa antropológica será mantida nas vias tradicionais; e em vista da urgência, os meios não lhe serão poupados. Em contrapartida, onde as populações são numerosas ou se desenvolvem enquanto sua cultura se inclina rapidamente em direção à nossa, a antropologia, tomada pouco a

pouco pelos cientistas do lugar, deverá adotar objetivos e métodos comparáveis aos que, desde a Renascença, fizeram suas provas para o estudo de nossa própria cultura, tal como nós mesmos soubemos praticá-la.

Ora, desde os seus primórdios, o BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY teve de responder a esta dupla necessidade por causa da condição particular dos índios norte-americanos: longe pela cultura e perto pela geografia, e animados por uma fortíssima vontade de viver a despeito de todas as provas que lhes foram infligidas. Ao mesmo tempo que conduzia suas próprias investigações etnográficas, o Bureau soube encorajar os indígenas a se tornarem seus próprios lingüistas, filólogos e historiadores. Os tesouros culturais da África, da Ásia e da Oceania só serão salvos se, seguindo este exemplo, conseguirmos suscitar dezenas de vocações (que, por sua vez, deverão suscitar outras centenas) em homens do calibre de Francis La Fleche, filho de um chefe Omaha; James Murie, um Skidi Pawnee; e George Hunt, um Kwakiutl; e muitos outros, dentre os quais alguns, como La Flesche e Murie, pertenciam ao Bureau, por título. Como poderíamos prestar suficiente homenagem à maturidade de espírito e à pré-ciência deste punhado de homens e mulheres que souberam lançar tão cedo as bases dos estudos americanistas, senão ao nos aplicarmos a estender para o resto do mundo o fruto de suas lições?

Isto não significa que se deva acrescentar aos documentos que já possuímos, outros do mesmo tipo, indefinidamente. Há tanto para ser salvo e a tarefa é tão urgente que poderíamos deixar-nos monopolizar por esta, sem perceber até que ponto nossa ciência evolui: a antropologia se transforma de modo qualitativo ao mesmo tempo que, de um ponto de vista quantitativo, a massa dos materiais, por ela acumulados, cresce. Esta evolução pode fazer-nos confiar no futuro de nossos estudos. Novos problemas apareceram, os quais ainda não receberam a atenção merecida e que, entretanto, é preciso resolver, tal como os problemas causados pelo rendimento desigualmente elástico das colheitas tropicais e, para cada uma delas, a relação entre a quantidade de trabalho necessária e o rendimento. Não saberíamos, com efeito, compreender a importância social e religiosa dada à cultura do inhame em toda a Melanésia, sem considerar a elasticidade excepcional do rendimento: o agricultor, que corre sempre o risco de colher menos do que lhe é necessário, deve plantar muito mais para esperar ter o bastante. Em contrapartida uma colheita abundante pode de tal maneira ultrapassar as previsões que será impossível consumi-la integralmente; ela se torna dis-

ponível para outros fins, tais como as exposições de prestígio e as prestações cerimoniais. Nestes casos, como em muitos outros, os fenômenos observados adquirem uma significação mais rica; de serem simultaneamente traduzidos em termos de códigos mais numerosos e diversificados dos que aqueles com os quais era necessário contentarmo-nos antes.

Disto emerge toda uma rede de equivalências entre as verdades às quais unicamente a antropologia pode pretender, e as verdades atingidas por outras disciplinas que progrediram em caminhos paralelos aos seus: não somente a ciência econômica à qual acabo de fazer alusão, como também a biologia, a demografia, a sociologia, a psicologia, a lógica formal... Pois é durante estas confrontações e estes ajustamentos recíprocos que a originalidade de nossas pesquisas será melhor ressaltada.

Muito se debateu recentemente para saber se a antropologia pertence às humanidades ou às ciências naturais. Falso problema, parece-me, pois o próprio da antropologia é ser rebelde a esta distinção. Ela opera sobre a mesma matéria que a história, mas como lhe falta a perspectiva temporal, não pode utilizar os mesmos métodos. Os seus métodos se assemelham, então, aos das ciências que são, elas também, orientadas para a sincronia sem fazer necessariamente do homem o seu estudo. Como todo empreendimento que se pretende científico, estes métodos tendem a descobrir propriedades invariantes por trás da particularidade e da diversidade aparentes dos fenômenos dados à observação.

Dir-se-á que este objetivo desvia a antropologia de um ponto de vista humanista e histórico? Muito pelo contrário. Dentre todos os ramos de nossa disciplina, a antropologia física tem o maior número de afinidades com as ciências naturais; por conseguinte, é significativo que, ao aperfeiçoar os seus métodos e técnicas, ela se tenha aproximado, e não afastado, de uma perspectiva humanista.

Para a antropologia física, a busca dos caracteres invariáveis limita-se tradicionalmente à de fatores desprovidos de valor adaptativo. Eram os únicos, efetivamente, cuja presença ou ausência nos instrua sobre as fronteiras raciais que, pensava-se, dividia a humanidade. Ora, nossos colegas parecem cada vez menos convictos da existência destes fatores. O gen da sicklemia¹, que foi durante muito tempo tido por um deles, terá perdido definitivamente este caráter se, como se admite ge-

¹ Sicklemia — abreviatura de *sickle form of anemy*, quer dizer, anemia fauciforme. (N.T.).

ralmente hoje, ele conferir uma imunidade relativa a uma certa forma perniciosa de malária. Ora, Livingstone demonstrou de modo brilhante que ao renunciar a um triunfo maior no plano de uma história conjectural a longo prazo, a antropologia física ganhou um outro, no da história concreta, e a curto prazo, que é a mesma praticada pelos historiadores. Pois é precisamente porque o gen da sicklemlia oferece um valor adaptativo que o mapa de sua distribuição na África, permite, digamos assim ler a história em curso da África, e estabelecer uma série de correlações entre mapa genético e mapas relativos à distribuição das línguas e outros traços culturais. O que podemos concluir deste exemplo? Propriedades invariantes, que escapam ao nível superficial onde acreditávamos tê-las captado, reaparecem num nível mais profundo e dotado de um maior rendimento funcional; ao invés de perder neste processo o seu valor de informação, elas ganham em valor de significação.

Em toda parte, no domínio da antropologia, observam-se hoje evoluções do mesmo tipo. Foster deu, recentemente, vida nova a um problema cujo interesse muitos dentre nós acreditavam esgotado — o da origem do torno do oleiro —, mostrando que tal invenção não é redutível nem a um novo processo mecânico, nem a um engenho material particular passível de ser descrito objetivamente e de fora. Trata-se, antes, de um esquema dinâmico ou de um princípio capaz de engendrar um grande número de dispositivos diferentes, alguns rudimentares e outros mais refinados. Numa ordem bem diversa — a dos estudos do parentesco —, eu próprio tentei mostrar que não se deve descrever os sistemas em função dos seus caracteres externos — como o número de termos que utilizam ou a maneira como classificam, para confundi-las ou distingui-las, todas as relações possíveis entre os indivíduos. Ao proceder deste modo, obteríamos unicamente uma enumeração árida de tipos e subtipos, desprovida de valor significativo. É preferível procurar de que forma estes sistemas agem para instituir esta ou aquela forma de solidariedade no interior do grupo social; percebemos então que a multiplicidade aparente dos sistemas recobre um pequeno número de princípios essenciais e carregados de significação.

No terreno da religião e também da mitologia, um esforço deve ser feito para ultrapassar estes caracteres externos que unicamente se pode descrever, e que cada pesquisador classifica, a seu modo, em função de idéias preconcebidas. Por trás da diversidade desorientadora de inúmeros motivos mitológicos, atingem-se, então, alguns poucos esquemas aos quais

os primeiros se reduzem e cujo valor operatório, à diferença dos motivos, se torna patente. Ao mesmo tempo, o estudo de cada cultura permite isolar um corpo de regras graças às quais mitos, que poderíamos tomar como inteiramente distintos uns dos outros, vêm alinhar-se no mesmo grupo de transformação.

Estes poucos exemplos, aos quais se pode acrescentar muitos outros, demonstram que os problemas tradicionais da antropologia adquirem formas novas, mas que nenhum pode ser considerado resolvido. No conjunto das ciências humanas, a antropologia sempre teve como caráter distintivo indagar sobre o homem, para além dos limites que, a cada período da história, os homens atribuíam à humanidade. Para a Antiguidade e a Idade Média, este ponto estava por demais próximo para que a antropologia interviesse, pois cada cultura ou sociedade o situava à sua porta, excluindo por isso os seus vizinhos imediatos. E, em meados de um século, quando a última cultura indígena houver desaparecido da superfície da terra e nós dialogarmos somente com computadores, esse ponto se tornará tão afastado que se pode duvidar que pesquisas, no entanto fiéis à inspiração primeira, mereçam ainda o nome de antropologia. Entre estes dois termos extremos coloca-se a única ocasião que o homem jamais tenha tido ou possa ter de se considerar, a si mesmo, nas formas concretas de sua existência histórica, e de resolver os problemas que estas formas lhe causam e que ele se propõe, a si mesmo, com a certeza de que são efetivamente solúveis, uma vez que já sabemos que as diferenças superficiais entre os homens encobrem uma unidade profunda.

Imaginemos por um instante que os astrónomos nos avisem que um planeta desconhecido aproxima-se da terra; que, durante vinte ou trinta anos, ele permanecerá perto de nós, desaparecendo depois para sempre. Não se economizaria dinheiro nem se mediriam esforços para construir telescópicos e satélites especialmente destinados a essa grande ocasião. Não se impõe, a mesma pressa, quando uma metade da humanidade, que ainda ontem recusávamos considerar como tal, se encontra ainda tão perto da outra metade que o seu estudo, esquecida a insuficiência de número dos pesquisadores (os quais devem estar, atualmente, desanimados por nós) e a falta de dinheiro, não traz nenhum problema a não ser o de que o tempo, para levá-lo a bom termo, está contado? Se o futuro da antropologia fosse considerado desta forma, nenhuma pesquisa, certamente, pareceria mais urgente e importante. Pois as culturas indíge-

nas se desintegram mais rapidamente do que os corpos radioativos, e a Lua, Marte e Vênus estarão sempre à mesma distância da Terra quando este espelho que outras civilizações nos oferecem se tiver de tal modo afastado de nossos olhos que nenhum instrumento de que pudermos então dispor, por mais complexo e caro que seja, nos permitirá inspecionar, nem mesmo perceber esta imagem de nós mesmos, oferecida por algum tempo ao nosso olhar e que terá fugido de nós para todo o sempre.

Tradução de SONIA WOLOSKEW

CAPÍTULO V

RELIGIÕES COMPARADAS DOS POVOS SEM ESCRITA *

1888	20 de Outubro	Criação de um curso livre intitulado <i>Religiões dos povos não civilizados</i> confiado a LÉON MARILLIER.
1890	13 de Março	Transformação deste curso livre em conferência confiada a LÉON MARILLIER, mestre de conferências, e conservando o título: <i>Religiões dos povos não civilizados</i> .
1901	15 de Outubro	Morte de LÉON MARILLIER.
	5 de Dezembro	MARCEL MAUSS é nomeado mestre de conferências em substituição a MARILLIER.
1907	20 de Agosto	MARCEL MAUSS é nomeado diretor adjunto.
1940	31 de Outubro	Aposentadoria de MAUSS, diretor de estudos.
1941	22 de Março	MAURICE LEENHARDT é nomeado diretor de estudos, em substituição a MARCEL MAUSS.
1950	30 de Setembro	Aposentadoria de LEENHARDT.
1951	25 de Janeiro	CLAUDE LÉVI-STRAUSS é nomeado diretor de estudos em substituição a LEENHARDT.
1954	9 de Fevereiro	A conferência toma o seu título atual.

* *Problèmes et méthodes d'histoire des religions, Mélanges publiés par la section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'école pratique des hautes études*. Paris, Presses Universitaires de France. p. 1-7.

Que, logo após termos sido chamados a ocupar esta cadeira em 1951, nós tenhamos sentido a necessidade de mudar-lhe o título, não implica, de nossa parte, em falta de deferência ou de fidelidade para com a memória de seus ilustres predecessores: Léon Marillier, Marcel Mauss, Maurice Leenhardt. Mas, por um sinal dos tempos ao qual não podíamos ficar insensível aconteceu que, desde o nosso primeiro ano de ensino, exposições feitas por nós mesmos ou por pesquisadores, ao retornar de uma missão, causassem observações, comentários ou críticas vindas de ouvintes de ultra-mar, apressados em fazer conhecer que, eles próprios pertenciam, à população citada e que não estavam de acordo com esta ou aquela interpretação.

Nestas condições, teria sido paradoxal cultivar uma colaboração também preciosa à sombra de um título que atribuísse a "povos não civilizados", as religiões cujo estudo praticávamos, mesmo que este qualitativo não tivesse quase importância há 50 anos, porque ninguém, dentre os interessados, estava lá para lhe dar devida ou indevidamente uma conotação pejorativa, ou simplesmente para pleitear que não se deve definir nenhuma cultura pelo que se lhe recusa, mas antes pelo que se lhe reconhece de próprio para justificar a atenção que lhe prestamos. É verdade que o novo título, referindo-se aos povos sem escrita, apresenta também um caráter privativo. Mas, além de se tratar de uma constatação de fato que não supõe nenhum julgamento de valor, a ausência de escrita nas sociedades que estudamos parece-nos — e este é um tema essencial de nossa reflexão — exercer sobre uma tradição, que permanece oral, um tipo de influência reguladora. Melhor do que as nossas, cuja transformação a massa incessantemente aumentada do saber acumulado nos livros acelera, essas tradições se prestam a uma pesquisa experimental que requer uma estabilidade relativa de seu objeto.

De um ensino que já dura dezoito anos, pode-se certamente dizer que já tem uma história. Ao considerar retrospectivamente o nosso, discernimos três fases que têm quase a mesma duração. Durante a primeira, um curso sobre um assunto anunciado em cartaz ocupou uma ou duas horas por semana (a outra tendo sido, desde o início, reservada a trabalhos de seminário, mais freqüentemente sob forma de exposições confiadas a colaboradores, alunos ou convidados, e seguidas de debates). Estes cursos permitiram elaborar, progressivamente, e experimentar, se podemos dizê-lo, sobre um auditório benévolo, princípios e métodos de análise aos quais vários livros publicados desde então submetem as representações míticas e as práticas religiosas. Uma segunda fase marcou

a evolução da conferência para uma fórmula de um verdadeiro seminário, e também um alargamento, permitindo a inclusão de problemas de aparência marginal. Mas o lugar, cada vez mais destacado, reconhecido à etnologia dentre as ciências do homem, proíbe-lhe desinteressar-se de perguntas tão atuais quanto as técnicas modernas de documentação que, para ela também revelam-se indispensáveis, ou quanto as tomadas de posição da filosofia contemporânea a seu respeito. Os anos 1959-1962 foram, deste modo, consagrados à discussão do emprego dos códigos analíticos, de mapas perfurados e de calculadoras em nossas disciplinas, e também às relações entre a etnologia e a filosofia, à luz de obras recentes.

Não evitaremos omitir a atuação capital que tiveram então jovens e brilhantes cientistas, como Jean-Claude Gardin, que deveria, pouco depois, fundar e dirigir a seção de Automática documentária do C.N.R.S., e o saudoso Lucien Sebag, cujo trágico desaparecimento não apagará tão cedo a lembrança das promessas que trazia em si. Nossa nomeação para o COLLÈGE DE FRANCE, em 1959 nos conduziu enfim a concentrar a matéria do ensino propriamente dito, em nossas aulas, e reservar as sessões na ÉCOLE para os trabalhos de seminário, mais freqüentemente por relatórios de missão feitos por pesquisadores que pertenciam ao Laboratório de antropologia social (fundado em 1960) ou a instituições vizinhas. Desde o início desta terceira fase, por volta de 1962, orientamo-nos decididamente para uma redução do número de ouvintes livres, de modo que nossa conferência semanal pudesse tornar-se o lugar de reunião de uma equipe, cujos membros, já unidos por outros elos, mantêm-se, assim, informados de seus respectivos trabalhos e comparam os seus resultados. É óbvio que esta colaboração supõe uma certa unidade de pontos de vista que não exclui aliás uma perfeita independência doutrinária. A unidade resulta do fato de que para se inspirarem neles ou para combatê-los, os participantes tomam, voluntariamente, como termo de referência, as idéias que nós mesmos continuamos a desenvolver nos nossos cursos do Collège e nas discussões, freqüentemente muito vivas, que ocupam a última parte de cada seminário. Não é, pois, supérfluo resumir estes temas.

Nossas primeiras pesquisas no Brasil haviam-nos levado a recusar a noção de "primitivo". Se as sociedades observadas pelo etnógrafo não são mais "primitivas" do que as outras, se elas não permitem aceder ao conhecimento dos estágios arcaicos do desenvolvimento da humanidade, para que serve o seu estudo? Não será, certamente, para revelar o primitivo

por trás do civilizado. Mas, na medida mesmo em que estas sociedades oferecem ao homem uma imagem de sua vida social, em redução (por causa de seu pequeno efetivo demográfico) e em equilíbrio (devido ao que se poderia chamar sua entropia, que resulta da ausência de classes sociais e de um verdadeiro, ainda que ilusório, repúdio da história por estas mesmas sociedades), elas constituem casos privilegiados: no domínio dos fatos sociais, permitem perceber o modelo por trás da realidade, ou mais precisamente, construir com menos esforços o modelo *a partir* da realidade.

No entanto, este traço de caráter privilegiado não resulta tanto de propriedades, inerentes às sociedades ditas primitivas, como da situação particular em que nos encontramos em relação a elas. São as sociedades que oferecem, quando comparadas à do observador, os desvios mais consideráveis. O etnólogo se situa, deste modo, perante as outras ciências humanas, numa posição comparável à do astrônomo no interior das ciências físicas ou naturais. Durante muito tempo, a astronomia foi limitada a um conhecimento grosseiro e superficial por causa do afastamento dos corpos celestes, de sua ordem de grandeza incomensurável com a do observador e da imperfeição de seus meios de observação. Não é, entretanto, um acaso, que ela tenha descoberto o terreno onde as ciências exatas deveriam dar os seus primeiros passos. De modo análogo, os obstáculos encontrados pela ciência etnológica podem oferecer um meio de acesso à realidade. Será suficiente admitir que a razão final não é saber o que são cada uma por si, as sociedades que estudamos, mas sim descobrir em que se distinguem umas das outras. Como em lingüística, a procura dos *desvios diferenciais* constitui o objeto da antropologia.

Mas, ainda aí, os fenômenos pertinentes, devido ao fato de consistirem em relações, escapariam a uma investigação que se ativesse aos fatos empiricamente observáveis. No nosso ensino na ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES bem como no COLLÈGE DE FRANCE, trata-se pois, essencialmente, de estender o método dos modelos a um domínio pouco explorado, e para o qual nossa orientação etnográfica conduzia: o da mitologia, e mais particularmente a das duas Américas.

Desde o primeiro ano e mais tarde (1950 — 1951 — 1953 — 1959), mostrávamos que as condutas cerimoniais marcadas por um descometimento ostensivo se repartiam na América, e também em outras partes do mundo, em torno de três pólos, ilustrados respectivamente pelos personagens do "glutão", do "louco" e do "canibal". Ora, cada uma destas funções e todas as formas intermediárias parecem correlativas de algu-

mas atitudes para com os mortos. Com estes, a sociedade dos vivos se esforça por manter relações pacíficas ou agressivas, mas igualmente ideais; ou então reais, mas transpostas, neste caso, para o plano de relações entre compatriotas e inimigos.

A tipologia das condutas rituais, acrescentamos, a seguir, uma tipologia das representações da alma (1956-1957). Estas se ordenam entre dois pólos: um pólo "sociológico" onde as almas organizadas em sociedade, a exemplo dos vivos, mantêm-se normalmente afastadas e são periodicamente convidadas a reatarem os laços com estes; e um pólo "naturalista" onde a alma, considerada do ponto de vista do indivíduo, se decompõe, então, em uma sociedade orgânica de almas funcionais, presidindo cada uma delas a uma atividade vital particular. O problema simétrico e inverso ao precedente, consiste então em conjurar sua tendência permanente à dispersão. Esta ordenação dos grandes conceitos míticos nos incitou a retomarmos a interpretação teórica de certos ritos controvertidos: "*couvade*", iniciação, inumanação dupla (1954-1955, 1958-1960).

Em 1951-1953, dedicamo-nos a uma análise das funções complexas ilustradas pelos panteões das tribos pueblo do sudoeste dos Estados Unidos. Estes panteões parecem resultar de uma tipologia que inclui séries detectáveis em outros lugares, e seu estudo prometia ser fecundo do ponto de vista da mitologia comparada. Estabelecemos, desta forma, o caráter pré-colombiano de um mediador, geralmente tido por imitação recente. Este deus fálico, dedicado às cinzas e ao lixo, senhor dos animais selvagens, da neblina, do orvalho e das vestimentas preciosas, verificado desde o México até o Canadá, oferece, apesar de uma inversão sistemática de todos os termos que exclui o empréstimo, uma correspondência regular até nos detalhes com um personagem relegado a um papel menor nos palcos europeu e asiático: a Gata Borralheira.

Sob a condição de definir previamente as funções e os termos de maneira não equivocada (assunto dos cursos de 1959-1961), parece que a análise estrutural, ao invés de se fechar no formalismo, abre perspectivas no terreno da geografia e da história. Mesmo nas suas fases mais abstratas, esta convicção não deixou de guiar nossas pesquisas posteriores sobre as representações míticas.

¹ "Período de resguardo": atitude freqüente entre os índios da América do Sul, relativa ao *pai* que se deita junto à criança recém-nascida, aquecendo-a como uma ave no choco. (N. C.).

A empreender comparações apressadas e se lançar em especulações sobre as origens, é preferível proceder à análise metódica dos mitos, definindo cada um pelo conjunto de suas variantes atestadas, e desviando toda e qualquer idéia preconcebida. Somente deste modo, pode-se esperar alcançar um estágio onde o homem e suas obras tomarão lugar no nível de objetos passíveis de um conhecimento positivo. Para tanto, convém aplicar um método muito estrito, que se reduz a três regras:

1) Um mito não deve ser jamais interpretado em um só nível. Não existe explicação privilegiada, pois todo mito consiste em *relacionar* vários níveis de explicação.

2) Um mito não deve jamais ser interpretado isoladamente, mas em sua relação com outros mitos, os quais, tomados conjuntamente, constituem um grupo de transformação.

3) Um grupo de mitos não deve jamais ser interpretado isoladamente, mas com referência: a) a outros grupos de mitos; b) à etnografia das sociedades donde provêm. Pois, se os mitos se transformam mutuamente, uma relação do mesmo tipo une, sobre um eixo transversal ao deles, os diferentes planos entre os quais evolui toda vida social, desde as formas de atividade técnico-econômica até os sistemas de representação, passando pelos intercâmbios econômicos, as estruturas políticas, as práticas rituais e as crenças religiosas.

Atingem-se, desta maneira, estruturas relativamente simples, cujas transformações engendram mitos de diversos tipos. Por este meio indireto, a antropologia colabora modestamente na elaboração desta *lógica do concreto* que parece ser uma das maiores preocupações do pensamento moderno, e que nos aproxima, mais do que nos afasta, das formas de pensamento aparentemente estranhas à nossa.

Estas formas não mais podem ser descritas como pré-lógicas. Elas são lógicas, de modo diferente, mas somente na medida em que o pensamento ocidental foi longamente dominado por uma lógica por demais estreita. Sem pretender participar do desenvolvimento das matemáticas ditas qualitativas que ampliaram nossa lógica, fazendo prevalecer a preocupação do rigor sobre a da medida, a antropologia pode submeter ao espírito lógico e ao matemático materiais de um tipo original o bastante para atrair-lhes a atenção.

Na mesma perspectiva, esforçamo-nos também por integrar o estudo do mito e o do ritual. A teoria corrente, segundo a qual existiria entre as duas ordens uma correspondência de termo a termo (quer o rito represente o mito em ação, quer o próprio mito institua o rito em ex-

plicação), limita-se ao caso particular de uma relação mais geral: o estudo de casos precisos faz aparecer mitos e ritos como transformações diferentes de elementos idênticos (cursos dos anos 1954-1955 e 1959-1960). Desta forma, a Mitologia dos Pawnee, que são índios das Planícies, oferece uma imagem simétrica e inversa de seu ritual, restabelecendo-se a simetria direta unicamente com relação ao ritual de tribos vizinhas.

O mito e o rito, portanto, não se reduplicam sempre; em contrapartida, pode-se afirmar que se completam em domínios que já oferecem um caráter complementar. O valor significativo do ritual parece relegado aos instrumentos e aos gestos: é uma *paralinguagem*. Enquanto que o mito se manifesta como *metalinguagem*: faz pleno uso do discurso, mas situando as oposições significantes que lhes são próprias num grau maior de complexidade que o solicitado pela língua, quando ela funciona com fins profanos.

Por conseguinte, o nosso método equivale a postular uma analogia de estrutura entre diversas ordens de fatos sociais e a linguagem, que constitui o fato social por excelência. Todos nos aparecem como fenômenos do mesmo tipo; perguntamo-nos algumas vezes (cursos dos anos de 1955-1956, 1958-1959) se os sistemas de parentesco ou as representações míticas de duas populações vizinhas não mantinham o mesmo tipo de relações que as diferenças dialetais.

Estudos paralelos, conduzidos em níveis diferentes, deixam entrever esboços de uma teoria geral da sociedade: vasto sistema de comunicação entre os indivíduos e os grupos, no interior do qual, discernem-se vários planos: o do parentesco, que se perpetua pelo intercâmbio de mulheres entre grupos de aliados; o das atividades econômicas, onde os bens e os serviços são trocados entre produtores e consumidores; o da linguagem, que permite a troca de mensagens entre sujeitos falantes. Por mais que os fatos religiosos tenham seu lugar em tal sistema, vê-se que um aspecto de nossa tentativa consiste em despojá-los de sua especificidade.

Efetivamente, os mitos e os ritos também podem ser tratados como modos de comunicação: dos deuses com os homens (mitos), ou dos homens com os deuses (ritos). Com a diferença, no entanto, que os interlocutores divinos não são parceiros, como os outros, no interior de um mesmo sistema de comunicação. O homem os representa para si como imagens ou projeções (totais ou parciais) deste sistema, o que introduz na teoria uma exigência suplementar, mas não altera sua economia nem seus princípios.

Os etnólogos se dão por satisfeitos com muito pouco, quando, para além de suas próprias idéias pré-concebidas, crêem ter conseguido atingir as dos indígenas. As descrições se reduzem então, muito frequentemente, a uma fenomenologia. Desejamos introduzir em nossas disciplinas uma exigência suplementar: por detrás das idéias que os homens se fazem de sua sociedade, descobrir os mecanismos do sistema "verdadeiro". Quer dizer, levar a investigação além dos limites da consciência.

Ocorre-nos finalmente tratar as diversas modalidades da vida social no interior de uma mesma população, e as modalidades do mesmo nível em populações diferentes, como os elementos de uma vasta combinatória submetida a regras de compatibilidade e de incompatibilidade, tornando possível certos arranjos, excluindo outros, e provocando uma transformação do equilíbrio geral cada vez que uma alteração ou uma substituição afeta qualquer um dos elementos. Empreendimento do qual, de certo modo, podemos dizer que Marcel Mauss foi o iniciador desde que tomou posse desta cadeira em 1902, até quando a deixou em 1940. Uma parte, pelo menos, da obra de Maurice Leenhardt preserva a mesma orientação. Continuada sem intermitência já há quase três quartos de século na mesma casa e, frequentemente, na mesma sala de aula, levando em conta os resultados obtidos e tudo o que ainda resta a fazer, a tarefa, podemos predizer com segurança, ocupará durante muito tempo ainda os nossos sucessores.

Tradução de SONIA WOLOSKEW

ORGANIZAÇÃO SOCIAL

CAPÍTULO VI

SENTIDO E USO DA NOÇÃO DE MODELO *

Num interessante artigo, Maybury-Lewis me faz dois tipos de críticas: teria eu, pelo menos duas vezes, tomado liberdades com os fatos etnográficos, e de um modo mais geral, seguido um método que ele julga “moralmente” repreensível. As primeiras censuras não têm fundamento real, ou resultam de uma confusão entre a realidade empírica e um seu modelo que eu tentava oferecer. Quanto ao julgamento de valor, escapa, enquanto tal, à refutação, e a única réplica possível consistirá em reconstituir, para torná-las mais claras, as etapas sucessivas de meu raciocínio.

Primeiramente consideremos o que, para simplificar, eu chamarei de contradição winnebago (A. E.¹, p. 156 a 158). Pensa-se poder resolvê-la admitindo que uma categoria de informantes — os da metade de baixo — simplesmente omitiram a divisão em metades porque, na perspectiva em

* Tradução livre do original inglês: “On Manipulated Sociological Models”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 116, I^o Aflevering, 1960, p. 17-44. Este artigo respondia ao de M. D. Maybury-Lewis publicado no mesmo número: “The Analysis of Dual Organisations; A Methodological Critique” dirigido contra meu artigo: “Les Organisations dualistes existent-elles?” (*ibid.*, Deel 112, 2^o Aflevering, 1956, p. 99-128) republicado em *Antropologia Estrutural*, c. VIII.

¹ *Anthropologie structurale*. Paris, Plon. 1958. Esta obra tem tradução em língua portuguesa publicada por Edições Tempo Brasileiro (Biblioteca Tempo Universitário, 7), 1975, de onde fazemos todas as referências a páginas. A partir daqui, a indicação do título da obra corresponderá, também, à sua versão brasileira, isto é: A. E.

que se colocavam, era inútil levá-la em consideração? Porém eles não se contentaram em silenciar a respeito. Ao mesmo tempo em que a eliminavam de sua descrição da antiga aldeia, introduziam um outro dualismo, certamente, não sociológico, mas tampouco de ordem simplesmente ecológica, já que vem substituir a outra e aperece, pois, como sua transformação.

Para reconstituir o plano da aldeia, não seria, pois, suficiente superpor dois diagramas, como se cada um oferecesse a seu modo uma imagem verídica embora incompleta. Assim procedendo, fariamos exatamente aquilo de que me censuram, isto é "manipular" os modelos. Os únicos dados empíricos de que dispomos sobre a antiga aldeia winnebago consistem em dois planos desenhados, e cuja complementariedade se afirma de um modo que difere do que alguns gostam de sugerir. Cada um não ilustra apenas um aspecto parcial de uma configuração global, de forma que bastaria recorrer a um para preencher as lacunas do outro. Os dois planos se opõem e esta contradição também é um dado etnográfico; não se tem o direito de proceder como se ela não existisse.

Em outras palavras, se a distinção entre aldeia habitada e terreno desmatado (assim como entre terreno desmatado e floresta circunvizinha) não é pertinente num diagrama, por que o será no outro? Deparamo-nos então com um enigma cuja solução definitiva provavelmente escapará sempre; o que é mais um motivo para seguir todas as pistas que podem permitir uma sua aproximação. A que escolhi tinha pelo menos a vantagem de ser nova: quais seriam as implicações teóricas de uma hipótese segundo a qual, por um lado a divisão sociológica em metades, e por outro lado a distinção ecológica (mas também filosófica) entre terreno desmatado, relacionado com a cultura, e floresta selvagem, pertencente à ordem da natureza, remeteriam ambas a códigos diferentes utilizados para transmitir a mesma mensagem, mas uma mensagem à qual cada código imporia distorções complementares?

Recapitulemos brevemente nossos procedimentos. Em primeiro lugar uma tribo, cuja organização social e pensamento religioso estão fortemente marcados por um princípio de divisão em metades, deixa aparecer uma outra forma de dualismo, não mais diametral, mas, poder-se-ia dizer, concêntrico. Em segundo lugar, esse dualismo concêntrico se manifesta abertamente, e num estado isolado, em sociedades como as das ilhas Trobriand, onde pode ser observado independentemente do outro tipo. Objetar que a população das Trobriand não tem organização dualista no sentido clássico do termo seria esquivar o problema: pois é pre-

cisamente a presença exclusiva do dualismo concêntrico que permite identificá-lo e defini-lo enquanto fenômeno etnográfico. Num terceiro momento, poder-se-iam examinar exemplos em que se manifesta, de modo particularmente claro, a coexistência dos dois tipos; assim os Bororo, os Timbira, e sociedades indonésias por demais numerosas para serem consideradas uma por uma e das quais era mais cômodo apresentar um modelo sincrético. Chegava-se então a três conclusões: 1) onde os dois tipos coexistem, observa-se entre eles uma relação funcional; 2) do ponto de vista lógico, a fórmula concêntrica tem primazia sobre a fórmula diametral; 3) e já que a fórmula concêntrica recobre um sistema de três termos, este deve, por via de consequência, existir pelo menos em estado latente na fórmula diametral.

Seria, pois, inútil tentar estabelecer uma oposição empírica entre os dois tipos de dualismo, como se um se reduzisse a valores simbólicos refletidos pela estrutura da aldeia, enquanto que o outro, único "verdadeiro", afetaria os segmentos reais do grupo social. Pois este último tipo tem, ele também, um valor simbólico, e o primeiro implica, tanto quanto o outro, em direitos e obrigações. Ao contrário, era meu propósito ultrapassar estas visões parciais de uma única e mesma realidade, procurando uma linguagem comum que permitisse traduzi-las. Tratava-se, pois, de transcender o plano da observação empírica para atingir uma interpretação, que se poderia chamar generalizada, de todos os fenômenos do dualismo. Espero ter mostrado que uma tal interpretação não somente é possível — já que, a despeito de sua heterogeneidade aparente, todos os exemplos de dualismo considerados podem ser reduzidos a cinco oposições binárias diversamente combinadas (A. E., p. 186) — mas que, traduzida nesta linguagem única, ela traz à luz um fato importante e até agora despercebido: o dualismo sociológico não existe apenas sob a forma descrita, ele supõe e recobre um sistema de três termos onde cada exemplo particular de dualismo (compreendido no seu senso lato, mas implicando também as organizações chamadas dualistas) constitui, ao mesmo tempo, uma simplificação e um limite.

Certamente, e como eu tomara a precaução de fazê-lo notar (A. E., p. 175), esta concepção se afasta um pouco daquela em que se inspirava meu livro sobre as *Estruturas elementares do parentesco*. Mas ela não anula, de maneira alguma, a distinção entre estruturas binárias e estruturas ternárias que era tão importante nesta obra, pois, de um ponto de vista prático, esta conserva toda a sua eficácia. Parece apenas que, tratando agora os sistemas binários como casos particulares de um sis-

tema ternário, ganha-se o meio de simplificar grandemente a teoria geral da reciprocidade, conforme confirmaram os matemáticos com quem discutimos o problema. Por outro lado, este modo de formular o problema parece mais favorável às tentativas de reconstituição histórica, pois, em certos casos pelo menos, o "núcleo" ternário poderia não somente ser mais simples de um ponto de vista lógico, mas também mais antigo que "o revestimento" binário que o recobre.

Tratemos agora das pretensas deformações da realidade etnográfica e, primeiramente, da questão do eixo norte-sul entre os Bororo². Se a sua presença viesse a contradizer tanto quanto se afirma as observações dos Salesianos, eu recearia ter compreendido mal os meus informantes que, no entanto, se mostravam muito explícitos sobre este ponto específico. Porém: 1) estas observações provêm de uma outra parte do território bororo onde as aldeias não estavam necessariamente estruturadas da mesma forma; 2) as primeiras publicações de Colbacchini contêm, no entanto, indicações no mesmo sentido; 3) as descrições mais recentes de Albisetti deixam aparecer alguma coisa que se assemelha ao eixo norte-sul e isto sob duas formas distintas: primeiro, no interior da casa dos homens onde um eixo norte-sul verdadeiro separa os setores respectivamente atribuídos às duas metades; em seguida um eixo norte-sul idealmente presente no seio de cada clã e que resulta da correlação independentemente atestada entre "inferior" e oeste por um lado, "superior" e leste por outro lado. Admitindo-se isto, a discrepância entre as duas descrições consistiria em reconhecer, num caso, a existência real do eixo norte-sul dentro da casa dos homens e sua existência relativa fora da mesma, enquanto que, no outro caso, o eixo norte-sul estaria objetivamente presente ao mesmo tempo dentro e fora da casa.

Para ver nisto uma contradição insuperável, seria preciso que se pudesse afirmar, por um lado, que os Bororo tinham uma estrutura social perfeitamente homogênea em toda a extensão de seu vasto território; e

² Os parágrafos que se seguem parecem hoje supérfluos, tendo sido definitivamente resolvida a controvérsia em torno do eixo norte-sul, de cuja invenção fui acusado, quando J. C. Crocker, trabalhando trinta anos mais tarde na região do São Lourenço, a encontrou, independentemente, em 1965: "My informants corroborated those of Lévi-Strauss in saying that for some purposes the village was formerly divided into 'upper' and 'lower' halves on a north-south axis running through the middle of the village. This division is certainly not utilised among contemporary Bororo" (CROCKER, J. C.; "Reciprocity and hierarchy among the Eastern Bororo", *Man*, n. s., vol. 4, n.º 1, March 1969, p. 44-58).

por outro lado, que o eixo norte-sul, tal como era definido pelos informantes na região do rio Vermelho, separava os clãs uns dos outros em função de sua posição hierárquica.

Quanto ao primeiro ponto, uma tal homogeneidade não parece muito verossímil. Os Bororo ocupavam outrora um território equivalente à metade da superfície da França e que, na época histórica, representava ainda um quinto de sua antiga superfície. As taxas de crescimento e de extinção não podiam ser as mesmas para cada clã e em cada aldeia, sobretudo se levamos em consideração as perdas devidas às guerras contra as tribos vizinhas. Cada aldeia tinha seus próprios problemas demográficos, que deviam acarretar variações consideráveis do efetivo, quando não do número de clãs, assim como na sua distribuição em volta da praça da aldeia. Os Salesianos não puderam relatar uma situação que, em algum momento, tivesse sido geral em toda a extensão do território; ela nem mesmo existia onde se estabeleceram a princípio, como o revelam suas antigas descrições feitas com um espírito bem mais empírico. Um longo e paciente trabalho lhes permitiu elaborar uma fórmula ideal, um modelo teórico capaz de integrar todas as variações no plano local. Não constitui pois surpresa, se a estrutura de uma aldeia observada numa época difere um pouco da estrutura de aldeias observadas numa outra época e em lugares afastados. Enfim, não se poderia negar que os inestimáveis documentos dos Salesianos, fruto de suas pacientes reconstruções durante dezenas de anos, não fornecem aos pesquisadores materiais brutos e sim um modelo sociológico. Quer se queira ou não, é o que fazemos todos quando nos entregamos a este gênero de discussão.

Diremos que as duas descrições são incompatíveis e que teria sido melhor escolher uma delas em vez de utilizá-las ao mesmo tempo? A incompatibilidade existiria apenas se os termos *xobbuguiugue*, *xebbe-guiugue* tivessem o mesmo sentido nas antigas descrições dos Salesianos, nas suas descrições mais recentes e nas minhas; em uma palavra, se estes termos significassem ainda "superior" e "inferior" e conotassem diferenças absolutas. Pois então, em vez de cada clã compreender famílias "inferiores" e "superiores", os clãs do oeste seriam de modo absoluto inferiores, os clãs do leste de modo absoluto superiores, e não se poderia integrar os dois aspectos³. Mas não era o caso, nem às margens do rio Vermelho, nem às margens do rio das Garças de acordo com o mais

³ É o erro de interpretação que comete a esse propósito a *Enciclopédia Bororo*, vol. I, p. 443-444.

antigo testemunho de Colbacchini. Para ele, tanto quanto para mim, os termos indígenas remetiam à topografia e significavam "de cima" e "de baixo" segundo os informantes de Colbacchini; "de rio acima" e "de rio abaixo" segundo os meus. Acontece apenas que em língua bororo, como em outras línguas, as mesmas palavras podem ter estas três conotações. Para os Bororo era bem mais fácil evitar os equívocos já que dispunham de dois pares de termos opostos para expressar diferenças de estatuto: entre "grande" e "pequeno" por um lado, entre "preto" e "vermelho" por outro lado.

Estaria eu enganado ao escrever que, para os Bororo, dois clãs representam os heróis lendários em cada metade? É verdade que dois clãs de uma metade o fazem hoje em dia e que, no passado o fizeram dois clãs da outra metade. Mas se integrar uma análise sincrônica e uma análise diacrônica é um erro etnográfico, quem me critica não comete exatamente o mesmo erro, quando, para afastar a contradição winnebago, invoca uma narrativa mítica segundo a qual a metade de baixo teria outrora possuído ou dividido a chefia, ou seja, uma história exatamente do mesmo tipo que aquela proveniente dos Bororo sobre a qual eu me havia apoiado?

E não é tudo; pois nem num caso, nem no outro, trata-se de uma oposição entre ordem sincrônica e ordem diacrônica. O passado aqui referido não é histórico, mas mítico; e enquanto mito seu conteúdo está presente em ato para a consciência indígena. Quando o mito bororo evoca um tempo em que dois clãs Tugaré, em vez de dois clãs Cera, estavam associados aos heróis culturais, é possível que se refira a antigos fatos que jamais conheceremos em sua materialidade. Em compensação, sabemos muito bem que no momento presente, uma relação é efetivamente notada entre os clãs despojados e os heróis culturais.

A propósito agora dos Winnebago, enganam-se os que me atribuem a idéia que sua aldeia compreendia outrora doze clãs distribuídos em três grupos. Esta maneira de representar as coisas não pretendia ser uma descrição etnográfica da aldeia tal qual teria realmente existido no passado. Tratava-se de um diagrama teórico destinado a reorganizar dados etnográficos que, apreendidos no nível empírico, não deixam aparecer estas propriedades; sem o que o empreendimento não teria tido objeto.

Ninguém pode afirmar que a aldeia winnebago foi outrora formada de três grupos, compreendendo cada um quatro clãs. O que se sugeria era inteiramente diverso; a saber que um procedimento puramente de-

utivo permitia, em certas condições, tratar três exemplos tirados de sociedades distintas como estados de um mesmo grupo de transformação; e uma das condições consistia precisamente em analisar a aldeia winnebago desta forma.

Nada mais encorajador que constatar que dados etnográficos vêm independentemente corroborar uma inferência resultante de um raciocínio. As observações de Radin mostram que pelo menos alguns indígenas compartilhavam de nossa interpretação da estrutura da aldeia; ela não existia, pois, apenas no espírito do antropólogo. Quando o conteúdo manifesto dos dados etnográficos impõe uma interpretação, não há nada a demonstrar; basta descrever o que se vê ou o que os informantes relatam. Em compensação, uma interpretação que se afaste destes dados manifestos, acha-se reforçada quando o conteúdo latente dos mitos, das representações religiosas, etc. faz aparecer um paralelismo entre as categorias indígenas e aquelas a que se chega por meio de uma análise teórica. No caso dos Winnebago, uma indicação de Radin (1923, p. 241): "Um informante... disse... que os clãs eram distribuídos em três grupos dirigidos respectivamente pelo clã do pássaro-trovão, o clã do espírito das águas, e o clã do urso", traz a prova de que um sistema ternário existia pelo menos em estado latente. É mais do que se poderia esperar, sobretudo numa região do mundo em que a presença de sistemas ternários nunca havia sido assinalada.

O argumento segundo o qual o sistema ternário não teria nenhuma importância quando se trata das regras de casamento winnebago não enfoca o problema, já que a construção do diagrama demonstra que, mesmo no caso de um sistema ternário, a regra dualista do casamento não seria afetada. Na verdade, o diagrama tem como interesse principal o fato de nos permitir "ver" a estrutura tanto no seu aspecto ternário (céu, água, terra) quanto no seu aspecto binário (alto e baixo). Da mesma forma, o eixo NO-SE que, de acordo com objeções, empresta sua referência espacial ao dualismo winnebago, não está ausente do diagrama, já que este faz claramente aparecer que o casamento só é possível entre alto (= céu) de um lado, e baixo (= água + terra) do outro. (A. E., p. 181).

Quanto ao círculo da aldeia, do qual se contesta a pertinência num diagrama figurando as relações de aliança, convém fazer duas observações a esse respeito. Em primeiro lugar, e contrariamente ao que se

afirma, os diagramas não concernem somente às relações de aliança. Mostram como as relações de aliança, a estrutura social, a organização espacial da aldeia, as representações religiosas, etc, formam um sistema, e como cada exemplo não difere dos outros senão por funções atribuídas aqui e ali a cada aspecto; tudo isto os diagramas traduzem ao permutar estas funções em diferentes posições topológicas. Em outras palavras, o que uma sociedade "diz" em termos de relações, uma outra sociedade o "diz" em termos de organização espacial da aldeia, uma terceira em termos de representações religiosas, etc.

Em segundo lugar, e para limitar-nos aos fatos winnebago que — pretendem — eu teria mal interpretado, bastará remeter o leitor às instrutivas reflexões de Radin sobre as relações entre estrutura de aldeia e organização dos clãs. Se mitos winnebago descrevem a tribo inteira como sendo uma grande aldeia, a estrutura social global não pode ser concebida como totalmente independente da unidade de residências. Radin levanta, muito justamente, o problema de saber se a fórmula da "metade" ("bande") ou aldeia, "opondo cada grupo a um outro", não representa a organização antiga; nesse caso como em outros lugares na América do Norte, a organização da aldeia teria precedido a estrutura dos clãs (Radin 1923, p. 184-185).

É inútil atermo-nos às críticas dirigidas aos outros diagramas (A. E., p. 182 e p. 184, respectivamente). Como as precedentes, elas confundem modelos construídos tendo em vista a análise teórica e a interpretação de dados etnográficos (reduzindo-os a um número limitado de fatores comuns), com uma descrição dos fatos empíricos tais como aparecem ao etnólogo de campo. Para muitas sociedades da Ásia do sudeste, é cômodo e frequentemente verdadeiro dizer que são as mulheres quem circulam e não os homens. Mas isto não se opõe ao fato — perfeitamente levado em conta por um modelo generalizado — de que a estrutura do sistema permaneceria imutável se a regra fosse formulada no outro sentido, como a preferem, aliás, algumas populações. O triscele das figuras 13, 14 e 15, de A. E., (p. 181-184) mostra apenas que, tanto num sistema de casamento assimétrico quanto num sistema simétrico, funciona uma regra de exogamia, embora a oposição sociológica que ela acarrete se manifeste, no primeiro caso, entre os sexos, qualquer que seja o grupo, e, no segundo caso, entre os grupos, sem distinção de sexo.

Não menos falsa é a afirmação de que o eixo leste-oeste estaria ausente do diagrama relativo aos Bororo. Certamente não aparece onde os informantes o colocam, já que mostramos que assim procedendo, eles se deixam mistificar por seu próprio sistema. Para restabelecer a situação real, é preciso, pois, representar o eixo este-oeste sob forma de um triscele em que cada ramo engloba três grupos, em outros aspectos, plenamente endógamos. A hipótese segundo a qual o eixo norte-sul constituiria o elemento unificador do sistema é certamente frágil: não porque afirmando a existência deste eixo, eu tivesse cometido um erro etnográfico (pois já se respondeu a esta acusação — nota 2 deste capítulo); mas porque eu próprio a apresentei como tal acrescentando que antes de retê-la, seria preciso verificá-la no local.

— O diagrama relativo aos Bororo não fornece uma representação exaustiva de seu sistema social: nenhum diagrama poderia fazê-lo e não é este seu objeto. Mas representa pelo menos o essencial, ou seja, como nos é pedido, por um lado um par de metades, por outro lado uma triade de grupos endógamos. Um diagrama não pretende mostrar tudo; basta que ilustre funções também presentes em exemplos ilustrados por outros diagramas, a despeito do fato de que estas funções se manifestam em setores diferentes da realidade social para cada caso considerado.

Mas é a esse respeito que a desavença maior aparece claramente. Se meu estudo tivesse tido como único resultado estabelecer que elementos aparentemente heteróclitos, tomados de empréstimo a sociedades diferentes, podem ser organizados num modelo único, tal demonstração não seria desprovida de interesse do ponto de vista sociológico. Teria, ao contrário, contribuído para definir um método, permitindo demonstrar que elementos, na aparência díspares, não o são necessariamente e que, por trás da diversidade desconcertante dos fatos que se oferecem à observação empírica, podem dissimular-se algumas propriedades invariantes combinadas de modos diferentes.

— Como conclusão, que me seja permitido ressaltar a que ponto as críticas que me são feitas revelam os preconceitos naturalistas de que a escola antropológica inglesa esteve tanto tempo prisioneira. As pessoas se afirmam estruturalistas; pretendem até defender o método estrutural contra meus pretensos abusos, mas permanecem estruturalistas à maneira de Radcliffe-Brown, ou seja, procurando a estrutura ao nível da realidade empírica e como se desta fizesse parte a primeira. Desde que o modelo proposto se afaste ligeiramente desta realidade empírica, de modo confuso, as pessoas se sentirão enganadas e lesadas. Concebe-se

a análise estrutural como um quebra-cabeças em que só é preciso descobrir como as peças se encaixam umas nas outras. Mas se as peças tiverem sido recortadas de modo arbitrário, não haverá nenhuma estrutura. Em compensação, se, como às vezes acontece, elas tiverem sido recortadas por uma serra mecânica cujo percurso tenha sido deformado regularmente por um eixo dentado, o quebra-cabeças terá certamente uma estrutura, mas esta não existirá no nível empírico, já que há várias maneiras diferentes de reconhecer as peças que se encaixam. A chave da estrutura estará na fórmula matemática que expressa a relação entre os contornos respectivos dos dentes e suas respectivas velocidades de rotação: informações sem correspondência perceptível com o quebra-cabeças tal como aparece superficialmente ao jogador, embora só elas possam torná-lo inteligível e fornecer um método lógico para sua solução.

No entanto, Maybury-Lewis escreve: "Não se pode representar relações sociais por símbolos formais como se faz com as relações matemáticas. Conseqüentemente, os modelos sociológicos não são manipuláveis como equações matemáticas". O que significa aqui "relações sociais"? Se se trata de relações concretas tais como são apreendidas pela observação empírica, concordaremos com a maior facilidade, tanto mais se levarmos em conta que a escola primária já nos ensinara que não se pode somar peras e maçãs. Em compensação, se consentirmos em estabelecer uma diferença entre as observações empíricas e os símbolos que tiverem sido escolhidos para substituí-las, então não há motivo para recusar o tratamento algébrico destes símbolos — por exemplo, os que expressam regras de casamento —, que, sob a condição de serem corretamente manipulados, podem ensinar-nos muita coisa sobre a maneira como funciona um sistema matrimonial, destacando propriedades que não estavam imediatamente acessíveis à observação.

Sem dúvida, a experiência deve sempre ter a última palavra. Mas a experiência sugerida e guiada pelo raciocínio não será igual à experiência bruta dada como partida: esta permanecerá sempre irredutível à análise que procura ultrapassá-la. A prova definitiva da estrutura molecular da matéria está no microscópio eletrônico, cuja lente deixa ver moléculas reais; mas nem por isso se tornarão elas visíveis a olho nu. Da mesma forma, não se pode esperar da análise estrutural que ela mude a maneira pela qual apreendemos as relações sociais tal como elas se manifestam concretamente: ela apenas permite melhor compreendê-las. E se conseguirmos apreender sua estrutura, nunca será no nível empírico em que primeiro apareceram, porém num nível mais pro-

fundo e que permaneceu até então despercebido: o das categorias inconscientes, que podemos esperar atingir aproximando, nelas, domínios que, à primeira vista, davam a impressão de não serem relacionáveis. Estes domínios incluem, por um lado, as instituições sociais tal como funcionam na prática, e por outro lado, as diversas maneiras pelas quais, nos seus mitos, seus ritos e suas representações religiosas, os homens tentam velar ou justificar as contradições entre a sociedade real em que vivem e a imagem ideal que dela fazem.

Distinguindo, de saída, nitidamente os dois domínios, nós nos tornariamos culpados de uma petição de princípio; pois é precisamente a respeito do valor absoluto de uma tal distinção que o meu estudo sobre as organizações dualistas (A. E., c. VIII) abria um debate. Colocava-se o problema de saber se essas organizações interessam sempre segmentos da sociedade real, ou se, às vezes, elas não se reduzem a transfigurações simbólicas desta realidade. Se as descrições que se possui da organização social dos Bororo são exatas, disso decorre, como já mostrei antes (A. E., c. VII), de que a divisão da aldeia em metades exogâmicas se refere a uma ordem simbólica, já que a sua eficácia prática é de certa forma anulada por uma endogamia de fato. Em compensação, o dualismo concêntrico da aldeia bororo, opondo a circunferência profana e o centro sagrado, merece que se lhe reconheça uma maior realidade objetiva porque nada no sistema o contradiz, e ele pode então desenvolver todas as suas conseqüências, tanto no plano da vida social quanto no plano do pensamento religioso.

No entanto, nem todos os exemplos de organização dualista se prestam necessariamente às mesmas constatações. Disto resulta que segmentos da sociedade real e representações simbólicas não estão tão afastados por natureza quanto alguns gostam de afirmar. Em larga escala, uns e outras dependem de códigos cujas funções e campos de aplicação podem ser permutados. Podem pois ser tratados como aspectos de um sistema subjacente dotado de um maior valor explicativo, embora, e talvez fosse melhor dizer porque, a observação empírica, reduzida apenas a seus cursos, jamais o apreenderá enquanto tal.

Tradução de CELINA MARIA MOREIRA DE MELLO

CAPÍTULO VII

REFLEXÕES SOBRE O ÁTOMO DE PARENTESCO *

Uma obra recente de Luc de Heusch: *Pourquoi l'épouser?* retoma o texto de um estudo anteriormente publicado em *Critique* (nº 219-220, 1965), que lembra e apóia com um novo exemplo as objeções que esse nosso colega havia formulado, já em 1958, contra a noção de átomo de parentesco, por nós introduzida em 1945 em um artigo que se tornou mais tarde o capítulo II do livro *Antropologia Estrutural*. Absorvido por outros trabalhos, nem em 1958 nem em 1965 fora possível dar a necessária atenção a esses argumentos. Mas não é tarde demais para fazê-lo, e com a publicação de *Pourquoi l'épouser?* se apresenta uma boa ocasião. Tentarei pois mostrar que — exceto por uma inexatidão material que ele me havia assinalado e que levei em consideração (*A. E.*, p. 63, n. 41) — as objeções de Luc de Heusch se baseiam em mal-entendidos, e se explicam também pela omissão momentânea de uma regra fundamental da análise estrutural que, em outras circunstâncias, ele sabe muito bem usar; isto é, que a análise não deve jamais contentar-se em considerar os termos, mas deve, para além dos termos, apreender as relações que os unem. Apenas relações constituem o seu verdadeiro objeto.

Qual era a tendência de meu artigo de 1945? Contra Radcliffe-Brown e a maioria dos etnólogos de sua geração tratava-se de mostrar que uma estrutura de parentesco, por mais simples que seja, nunca poderá ser construída a partir da família biológica composta do pai, da mãe e de seus filhos, mas que ela implica sempre, desde o início, uma relação de aliança. Esta resulta de um fato praticamente universal nas

sociedades humanas: para que um homem obtenha uma esposa, é preciso que esta lhe seja direta ou indiretamente cedida por um outro homem que, nos casos mais simples, está em relação a ela em posição de pai ou de irmão. Esta dupla eventualidade já deveria ser suficiente para fazer compreender que o tio materno das crianças nascidas do casamento, irmão da mulher inicialmente cedida, figurava nos meus esquemas como tendo a função de doador de mulher, e não em razão de seu lugar particular no seio de uma genealogia. Era o que ressaltava ainda um texto posterior:

Uma estrutura de parentesco realmente elementar — um átomo de parentesco, se podemos dizer — consiste em um marido, uma mulher, um filho e um representante do grupo do qual o primeiro recebeu a segunda. (*Conference of Anthropologists and Linguists*, Bloomington, Indiana, 1952; in *A. E.* p. 90-91).

Longe de pretender como Leach (1961: 56) que o destino matrimonial de uma jovem está sempre e em toda parte controlado pelos seus agnatos¹, eu havia demonstrado em *As Estruturas elementares do parentesco* (p. 301-302, 346-350, 503-504) que esse controle cabe frequentemente ao irmão de sua mãe, logo ao representante de uma descendência materna. Este fenômeno, cujo alcance e significação estrutural eu também havia deduzido, foi mais tarde descrito na Austrália por Meggit, Hlatt, Shapiro. Tais autores imaginaram constituísse ele uma novidade, servindo até, como às vezes disseram (Shapiro 1969, p. 71, 75), para diferenciar, completamente os sistemas australianos daqueles da Ásia do Sudeste onde, no entanto, eu o havia primeiramente descoberto.

Mesmo nas sociedades em que o controle matrimonial cabe aos agnatos, é concebível que o pai da mulher o assuma em vez do irmão, ou um parente menos próximo, no caso de ser o sistema mais complexo do que os escolhidos para sustentar a demonstração, precisamente em virtude da estrutura muito simples que certas sociedades permitem ilustrar. Que tais estruturas simples existam e se traduzam imediatamente por atitudes formalizadas entre irmão e irmã, marido e mulher, pai e filho, tio materno e sobrinho — atitudes formando pares e podendo ser expressas por duas relações positivas e duas relações negativas —, constituía um feixe de argumentos particularmente fortes em apoio da tese. Pode-se, pois, conceber que, nos limites de um artigo de revista, eu me tenha limitado a esses

* *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XIII, 3, 1973.

¹ Os que descendem de um mesmo tronco masculino: linhagem patrilinear. (N. C.).

exemplos. Mas eu reservava expressamente o caso de sistemas mais complexos, e pedia que, face a cada caso particular, fossem consideradas duas hipóteses:

aquela em que o sistema... procede por justaposição simples de estruturas elementares e onde, por conseguinte, a relação avuncular permanece constantemente aparente; e aquela em que a unidade de construção do sistema já é de ordem mais complexa... Numa estrutura desta ordem, a relação avuncular... não é... mais predominante. Ela pode apagar-se, ou confundir-se com outras, em estruturas de uma complexidade ainda maior (A.E., p. 66).

O que eu propunha chamar átomo de parentesco, ou seja, o sistema quadrangular de relações entre irmão e irmã, marido e mulher, pai e filho, tio materno e sobrinho, era pois, no meu entender, a estrutura mais simples que fosse dada conceber e às vezes até observar. Mas eu antecipava com cuidado o caso de outras estruturas, deriváveis do caso simples, mediante certas transformações; um pouco, se quisessem, e para conservar a metáfora, como o átomo de hidrogênio — o mais simples que se possa observar no mundo físico porque ele se compõe de um só elétron gravitando em torno de um só próton — não exclui a existência de átomos mais pesados, e que serão reconhecidos como tais sob a única condição de serem suas partículas de mesma natureza e de existirem entre elas as mesmas ligações.

Duas razões me incitavam a considerar, de início, uma estrutura rudimentar. Em primeiro lugar, era a única implicada no problema do avunculado, tal como Radcliffe-Brown o havia formulado, e que eu me propunha debater. Em segundo lugar, e numa perspectiva mais ampla, esta estrutura permitia, do modo mais econômico possível, articular as três relações constitutivas do parentesco, "isto é: uma relação de consanguinidade, uma relação de aliança, uma relação de filiação" (A.E., 64) ².

² Por aí poderemos julgar quão pouco sérios são os ataques de Leach, que usando uma tradução falha e sem dar-se ao trabalho de verificá-la (a edição americana traduz erradamente "filiação" da frase acima por *descent*, ou seja em francês "descendência"), faz-me entre outras, a acusação, "a seu ver a mais grave" (sic) — de ter confundido as duas noções! Ele prossegue afirmando que a minha tese "pressupõe que os sistemas unilineares de descendência sejam universais, o que", acrescenta, "é totalmente falso" (1970, p. 101-102); mas sem considerar de modo algum que eu havia escrito: "em primeiro lugar, o avunculado não se encontra presente em todos os sistemas matrilineares e patrilineares; e encontramos-lo, às vezes, em sistemas que não são nem um nem outro" (A.E., p. 58). Como su preender-se se, seguindo um tal exemplo, jovens pesquisadores consideram normal hoje em dia refutar textos sem ir ao original, baseando-se em traduções inexatas e relatos enganosos...

Estas relações devem estar sempre presentes, mas os termos que unem podem mudar ou multiplicar-se. Ora, dos três exemplos invocados por Luc de Heusch, eu direi que o primeiro — o dos Lambumbu — não é convincente e que, se ele o for, antes confirma do que infirma a minha tese. Quanto aos outros dois, tirados dos Mundugomor e dos Lele, ilustram esses casos complexos cuja existência eu havia tido o cuidado de não esquecer. E, pois, particularmente interessante pesquisar se e como, para estas sociedades, podemos construir o átomo de parentesco respeitando as propriedades fundamentais que eu havia enunciado.

Como ressalta Luc de Heusch (1958, p. 234), pouco se conhece sobre os Lambumbu, população do centro da ilha Malekula nas Novas-Hébridas. As indicações deixadas por Deacon são tão sumárias que o caso não se presta muito à discussão. De qualquer forma, pode-se admitir numa primeira aproximação, segundo Luc de Heusch, que "a relação pai-filho é descontraída, já que o filho tem o direito de desobedecer a seu pai, enquanto que a relação tio materno-sobrinho é rígida, o segundo deve uma grande obediência ao primeiro" (*ibid.*, p. 236). A dificuldade começa quando se quer qualificar, em suas relações recíprocas, as atitudes que prevalecem entre irmão e irmã de um lado, marido e mulher de outro.

Pode-se conceber, sem dificuldade, que a relação irmão-irmã seja negativa: Deacon opõe a reserva, que é rigorosamente obrigatória entre estes germanos ³, à amizade livre e descontraída que se observa ao sul entre os Seniang. Um Lambumbu não entra na cabana em que sua irmã esteja só; fala com ela da soleira da porta. Seria considerado pouco conveniente que um irmão e uma irmã passeassem juntos. Se devem seguir o mesmo caminho, sentem-se constrangidos e temem serem vistos. No entanto, o irmão é, até certo ponto, responsável pela sua irmã e, no caso da morte do pai, é ele quem decide a respeito do casamento dela (Deacon, p. 101-102).

Assim sendo, as atitudes entre marido e mulher terão um valor de teste. Se, como é afirmado, elas também são negativas, o sistema que postulei não será aplicável, já que requer dois pares de atitudes respectivamente positiva e negativa, relacionados entre si por correlação e oposição mantendo a estrutura em equilíbrio. Mas, antes de prosseguir, é preciso abrir um parêntese.

³ Filhos do mesmo pai e da mesma mãe (N.C.).

Censurando-me (*ibid.*, p. 236-237) por atribuir um sinal positivo ou negativo a relações freqüentemente ambivalentes, Luc de Heusch ignora as advertências que a esse respeito eu mesmo havia feito:

Os símbolos positivo e negativo... representam uma simplificação excessiva, aceitável somente como uma etapa da demonstração... Em muitos sistemas, a relação entre dois indivíduos se exprime freqüentemente, não por uma única atitude, mas por várias que formam, por assim dizer, um feixe (*A.E.*, p. 67-68).

Aqui, como em outros lugares, os conteúdos que podem ser atribuídos a estas ou aquelas atitudes são menos importantes que as relações de oposição que se nota entre pares de atitudes acopladas. O que estas atitudes são em si mesmas, os conteúdos afetivos que encerram, não oferecem, do ponto de vista particular de nossa discussão, nenhuma significação intrínseca. A rigor, nem precisaríamos conhecer tais conteúdos: bastaria que uma relação de oposição entre eles fosse direta ou indiretamente dedutível; relação que os sinais + e - bastam para conotar.

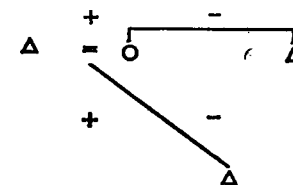
Ora, entre os Lambumbu, observa-se uma oposição muito nítida entre a relação irmão-irmã e a relação marido-mulher. Sabemos que a primeira se caracteriza por uma grande reserva, a ponto de irmão e irmã temerem ser vistos juntos. Poderão dizer, se quiserem, juntamente com Luc de Heusch, que a relação entre marido e mulher também é negativa, baseando-se no ciúme violento do marido de um lado, e de outro num interdito do nome entre esposos, menos severo porém entre os Lambumbu que entre os Seniang. Mas a relação conjugal está marcada sobretudo por uma *falta de reserva*, e é neste sentido que ela forma com a relação irmão-irmã um par de oposição. Uma jovem apaixonada por um homem pode tomar a iniciativa, enviando seu pai ou seu irmão para sondar o terreno junto à irmã do homem em questão. Se a mulher for viúva, o intermediário torna-se inútil e as aproximações ficam por conta da iniciativa dos interessados. Certos homens experimentam por uma ou duas mulheres sentimentos tão intensos e tão absorventes que se recusam a ter outras esposas. Mesmo no caso de esposas mais numerosas, uma delas é chamada "bem próxima" (*close up*, na expressão do informante) a seu marido. Se este é polígamo, deve dar-se igualmente a todas as suas mulheres. Aquela que ele abandonasse iria por toda parte clamar a sua indignação, lembrando que não faltam homens capazes de satisfazê-la. As mulheres sentem ciúmes ferozes umas das outras e não temem resolver suas rixas íntimas em público. Também não é raro que um marido, obsecado pelo ciúme, se dê em espetáculo a seus companheiros e provoque sua zombaria (Deacon, p. 103-104, 159-171). As relações entre espo-

sos são, pois, marcadas por um ciúme muito forte e recíproco, que eles manifestam por qualquer motivo sem a menor discrição: "Freqüentemente uma mulher, negligenciada por seu marido, fustigará as partes sexuais dele com urtigas que provocam muita dor" (Deacon, p. 170; e não: "fustiga seu próprio sexo... em sinal de protesto", Heusch 1958, p. 235).

Vê-se que as relações irmão-irmã e marido-mulher podem ser definidas por uma grande reserva quanto à primeira, e uma falta total de reserva quanto à segunda. Quanto às duas outras relações, que se estabelecem desta vez entre homens, elas se qualificam pela rigidez num caso, pela ausência de rigidez no outro, ou ainda pela dependência ou independência recíproca. Estas últimas características são as que melhor correspondem à descrição de Deacon:

Enquanto seu tio materno for vivo, o menino pode pegar tudo o que quiser entre os bens do tio, mas lhe deve em contrapartida uma estrita obediência. Diferentemente do que acontece entre os Seniang, um homem é praticamente livre para obedecer ou desobedecer a seu pai, mas as ordens do irmão de sua mãe são lei. Se ele diz a seu sobrinho: "partamos para a guerra", este o seguirá mesmo contrariando a vontade do pai. Um homem que quisesse impedir seu filho de acompanhar o irmão de sua mulher teria que recorrer aos mais enérgicos meios. Por outro lado, se o pai quer que seu filho o ajude no combate mas o tio proíbe ao rapaz fazê-lo, o jovem acatará este desejo e permanecerá na aldeia. Entretanto, embora um homem deva inteira obediência ao irmão de sua mãe, suas relações se definem mais pela amizade recíproca do que pela autoridade de um e pela subordinação do outro. O sobrinho considera que deve obedecer a seu tio, mas que este é ao mesmo tempo um "cara legal" (*a good sport*) (*ibid.*, p. 101).

Assim, aparece que, num registro afetivo, a relação entre irmão e irmã está para a relação entre marido e mulher do mesmo modo que — talvez num outro registro afetivo (e ainda não é certo que sejam diferentes) — a relação entre pai e filho está para a relação entre tio materno e sobrinho. Com as reservas já formuladas para evitar simplificações apressadas, o sistema das atitudes pode ser representado por um esquema conforme a hipótese inicial.



O caso dos Mundugomor do rio Yuat, afluente do Sepik no noroeste da Nova-Guiné, cria outros problemas. Segundo Luc de Heusch, as relações irmão-irmã, marido-mulher, pai-filho, seriam todas negativas, sendo a única positiva a que existe entre tio materno e sobrinho. No entanto, basta seguir ponto por ponto as descrições da admirável etnóloga de campo que é Margat Mead para constatar que os Mundugomor ilustram o caso de uma dessas estruturas complexas cuja eventualidade — pensando precisamente neles (A.E., p. 58, n. 31) — eu havia previsto: acrescentando a irmã do pai à esquerda deste e desdobrando a criança nascida do casamento em filho e filha na geração seguinte (A.E., p. 66-67) ao mesmo tempo que na geração anterior aparecem os avós. É somente sob a condição de considerar a estrutura total, ao invés de mutilá-la para reduzi-la, que sua arquitetura aparece e se distinguem suas propriedades.

Sabe-se que os Mundugomor têm um sistema original de descendência: um homem pertence à mesma linhagem (os Mundugomor dizem: "corda") que sua mãe, o pai de sua mãe, a mãe do pai de sua mãe, etc, enquanto que uma mulher pertence à mesma linhagem que seu pai, a mãe de seu pai, o pai da mãe de seu pai, etc. Em outras palavras, a regra de descendência é matrilinear para os meninos, patrilinear para as meninas, de forma que o irmão e a irmã têm estatutos genealógicos diferentes. Logo, prevalecem laços particularmente íntimos entre o pai e sua filha de um lado, a mãe e seu filho de outro, a ponto de cada progenitor poder dormir com a criança do sexo oposto ao seu na cestamosquiteiro em que cada Mundugomor se abriga para a noite.

O casamento normal é por troca. A mãe, solidária com seu filho, vê na sua filha o meio de obter para ele uma esposa. Mas como o pai deseja ele próprio guardar sua filhas para obter em troca esposas suplementares em proveito próprio, um sentimento de rivalidade aguda, próximo da hostilidade, se desenvolve entre ele e seu filho; sentimento que pelas conversas com este último, a mãe se compraz em atizar. A mesma rivalidade existe entre irmãos, pois cada um procura monopolizar suas irmãs para, em troca, obter esposas. Em tal sistema, por conseguinte, desde a infância o irmão e a irmã se sentem separados um do outro; o filho se sente também separado de seu pai e a filha, de sua mãe. Quanto aos esposos, têm projetos contraditórios sobre o futuro de seus filhos; por isso cada um se esforça para despertar na criança do sexo oposto ao

seu (mas que lhe é diretamente ligada pela regra de descendência) sentimentos de desconfiança para com o outro progenitor.

Ao contrário o menino tem relações cordiais com o irmão de sua mãe junto ao qual se refugia em caso de conflito com o pai. Assim, temos várias relações negativas — entre pai e filho, mãe e filha, irmão e irmã, marido e mulher — e, exceto pelas relações entre mãe e filho e pai e filha, que não constavam de nossos primeiros diagramas, parece que só podemos considerar uma única relação positiva: entre tio materno e sobrinho. Mas, assim procedendo, estaríamos negligenciando outras relações postas em relevo por Margaret Mead em suas descrições e que não podemos ignorar.

Em primeiro lugar, a relação entre tio materno e sobrinho não oferece um caráter rigorosamente normativo:

Entre um menino e o irmão de sua mãe, existem freqüentemente relações amigáveis. Sem dúvida não pertencem à mesma corda, nem a um grupo com os mesmos direitos fundamentais. No entanto o irmão da mãe receberá sempre seu sobrinho se este tiver problemas com seu pai (Mead, p. 132).

É a tensão entre os cunhados que gera esta solidariedade ocasional; prossegue nossa autora:

Ajudando o filho contra o pai, marido de sua própria irmã, o tio materno age com coerência. O verdadeiro irmão da mãe de um menino é considerado como um seu parente muito próximo, tão próximo que oficiará os ritos de escarificação sem nada receber em troca. (*ibid.*).

A relação entre tio materno e sobrinho tem pois um caráter derivado; do mesmo tipo, embora menos marcado, que o da relação encontrada por vezes entre o tio materno e a sua sobrinha:

As vezes um homem, pai de vários meninos mas sem nenhuma filha, e cuja mulher não quer que ele adote uma, toma para si a filha de uma de suas irmãs mediante colaboração no seu sustento. Mas como, em teoria, é muito difícil obter uma filha desta forma, é costume apresentar-se o pedido antes do nascimento da criança. O demandante envia regularmente presentes, víveres à sua irmã grávida mas, uma vez em duas, a criança não será do sexo desejado e o homem, já pai de vários filhos, se encontrará na posição desconfortável de ter assumido uma responsabilidade quase-paterna em relação a mais um menino (Mead, p. 138).

Vê-se imediatamente que este menino, cujo nascimento arruína as esperanças de seu tio e representa para ele quase um desastre, é o filho de

sua irmã: o mesmo sobrinho de quem é muito amigo, em circunstâncias normais. O que prova perfeitamente que estas relações ocupam um lugar subsidiário, se confrontadas às que se estabelecem entre um tio materno e sua sobrinha "reservada", pois ela será para ele uma filha, e os laços entre pai e filha são os mais íntimos que conhecem os Mundugomor. Neste sistema, a relação: tio materno-filha da irmã, é pois do mesmo tipo, porém mais forte, que a relação: tio materno-sobrinho.

Em segundo lugar, as relações do tio com o sobrinho só poderão constatar do sistema se as relações com a irmã do pai também forem representadas, pois de acordo com a descrição etnográfica elas se situam sobre o mesmo plano:

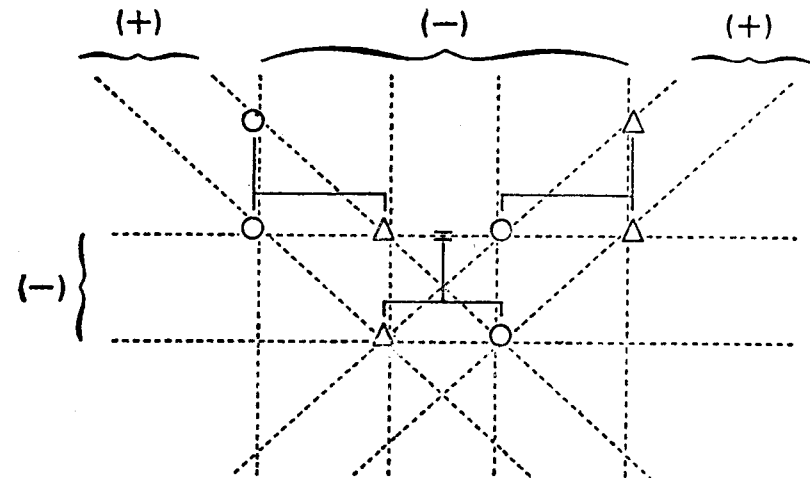
Uma criança Mundugomor deve aprender que qualquer indivíduo que se relacione com ela enquanto irmão da mãe, irmã do pai, filho da irmã (para um homem), filho do irmão (para uma mulher), e seus respectivos cônjuges, é um parente com quem se grageja, se trocam empurrões, se fazem acusações recíprocas de comportamento irregular ou inconveniente, se proferem ameaças, se praticam brutalidades fingidas e outros procedimentos do mesmo gênero (Mead, p. 143; cf. também p. 146).

O paralelismo entre irmã do pai e irmão da mãe é ainda reforçado, pois, no caso anteriormente examinado em que um homem reserva, desde antes de seu nascimento, a filha de sua irmã, tencionando fazer dela sua própria filha, a esposa que consentiu será a irmã do pai desta menina — isto se os casamentos resultaram de uma troca de irmãs entre os dois homens, de acordo com a regra teórica dos Mundugomor. Vimos que o verdadeiro tio materno escarifica ritualmente seu sobrinho, sem exigir pagamentos consideráveis como é o costume no caso de um parente mais afastado ser o oficiante. A irmã do pai tem uma função simétrica em relação ao sobrinho e à sobrinha, pois deve, durante uma cerimônia, fazer cessar os tabus alimentares impostos às crianças até a idade de dois anos aproximadamente (Mead, p. 141) ⁴.

Enfim, deve-se levar em conta o testemunho de Margaret Mead sobre as estreitas relações que existem entre membros afastados da mesma "corda", ou seja, quando menina com a mãe do pai, e quando menino com o pai da mãe. Cada um destes netos usa o nome de seu avô na corda; eles são "socialmente idênticos" e, ao se dirigirem aos membros de sua própria geração, cada um emprega os mesmos termos de paren-

⁴ Numa correspondência pessoal, Margaret Mead tem a gentileza de precisar: dom de um crânio pelo irmão da mãe, furar as orelhas pela irmã do pai, e dom de um porco a cada um dos dois.

tesco que usaria seu ascendente. O sistema terminológico apresenta uma forma cíclica: fecha-se a cada três gerações. A mãe do pai, o pai da mãe têm pois seu lugar marcado no átomo de parentesco mundugomor, assim como a irmã do pai em relação à mãe, e a filha em relação ao filho. Chega-se então ao seguinte diagrama:



Neste diagrama, as ligações verticais e horizontais são todas negativas: de pai a filho, de mãe e filha quanto às primeiras, de irmão a irmã, de marido a mulher e de cunhado a cunhada quanto às segundas. Em compensação, todas as ligações oblíquas são positivas: as que correspondem às cordas, indo de mãe do pai a filha do filho, e de pai de mãe a filho da filha; e também as que, sem constituírem cordas, unem a irmã do pai ao filho do irmão, o irmão da mãe à filha da irmã. Ora, vimos que as segundas e as primeiras podem aproximar-se e até con-

fundir-se, pois o tio materno tem o direito de reservar, para servir-lhe de filha, a sobrinha que vai nascer, e que a irmã do pai executa os ritos para fazer cessarem os tabus alimentares impostos tanto à sobrinha quanto ao sobrinho: da mesma forma que o tio materno, candidato à função de pai junto à sobrinha se ele não tem filha, executa gratuitamente no sobrinho os ritos de escarificação e tem por ele grande afeição, réplica em ponto menor do que sente pela irmã do menino, quando esta se torna sua filha.

Esta forma de analisar e representar o sistema oferece duas vantagens. Em primeiro lugar, a regra de descendência mundugomor, "teratológica e aberrante" (Heusch 1958, p. 240-241), torna-se compreensível quando reintegrada a uma estrutura global onde, juntamente com o sistema de atitudes e esta outra regra mundugomor, segundo a qual os casamentos só podem unir cônjuges da mesma geração (Mead, p. 145), forma um conjunto lógico e coerente. Com efeito, esta última regra é indispensável para que as ligações retas permaneçam sempre distintas das ligações oblíquas; pois afinal, é sobre a oposição entre esses dois tipos de ligação que repousa toda a economia do sistema, tanto no que concerne às atitudes quanto à descendência. Na verdade, bastaria saber se dois indivíduos aparentados se situam numa reta ou numa oblíqua para determinar o caráter fundamentalmente positivo ou negativo de sua relação.

Em segundo lugar, a interpretação aqui proposta permite ultrapassar este dualismo, que seria por demais simples no caso dos Mundugomor, e explicar imediatamente os três tipos de atitudes citados por Margaret Mead: "Os Mundugomor dividem sua parentela em três categorias: aqueles com quem se graceja, os que se evitam por acanhamento (*shame*) e os que são tratados, em graus diversos, com franca intimidade" (p. 142). Sabemos que estes últimos sentimentos prevalecem entre membros da mesma corda, e que a reserva distante exprime a tensão, podendo chegar à hostilidade, característica dos que pertencem às ligações retas: principalmente germanos e cunhados, mas também marido e mulher, pai e filho, mãe e filha. E quanto ao terceiro tipo? Vimos que compreende as relações entre sobrinho e sobrinha de um lado, irmã do pai ou irmão da mãe de outro, ou seja, parentes unidos por ligações oblíquas como as cordas, às quais, não sendo elas mesmas cordas, estas ligações são paralelas: considerando apenas as suas propriedades formais, poderíamos chamá-las pseudocordas, e dizer que, deste ponto de vista, ocupam um lugar intermediário — assim como o fazem também as atitudes corres-

pondentes — entre as verdadeiras cordas e as ligações retangulares, que chamaríamos então anticordas, por implicarem em atitudes diametralmente opostas às que reinam entre os membros de uma mesma corda.

Uma única dificuldade parece opor-se à nossa interpretação. Duas mulheres, que dois irmãos trocaram para torná-las suas respectivas esposas, estão unidas por uma ligação horizontal; no entanto há entre as duas uma certa intimidade: "Diz-se de uma que ela é a compensação ('rendu') da outra, e em suas relações não há este espírito, tão comum entre dois cunhados, de rivalidade e de ofensas" (Mead, p. 147-148). Este caso específico constituiria, pois, uma exceção à teoria indígena segundo a qual "uma hostilidade natural prevalece entre todos os indivíduos do mesmo sexo" (Mead, p. 127). Também contradiria a regra, evidenciada pelo nosso diagrama, que afeta todas as relações horizontais com um coeficiente negativo.

— Faremos, porém, duas observações. Primeiramente, sistema algum é sempre rigorosamente simétrico para os dois sexos, pois, em qualquer sociedade, suas respectivas posições não são permutáveis. A própria Margaret Mead observa (p. 147-148) que, entre os Mundugomor, as relações entre mulheres são, no conjunto, menos difíceis do que as relações entre homens. Em seguida, e principalmente, as relações que se estabelecem entre duas mulheres que seus irmãos trocaram derivam de dois tipos de relações anteriores: entre irmão e irmã de um lado, e de outro entre homens que, trocando suas respectivas irmãs, tornaram-se cunhados. Ora, estes dois tipos de relação são negativos, e podemos conceber que o seu produto, como na aritmética, adquira um valor positivo. De qualquer forma, saímos dos limites da estrutura elementar, considerada na sua dimensão sincrônica. Também o fazemos ao subir o eixo temporal (pois enfocamos o estado anterior à conclusão da aliança e não posterior), se consideramos a troca de brincadeiras grosseiramente escatológicas que há entre um jovem celibatário e suas "irmãs" classificatórias: primas em primeiro ou segundo grau, que o jovem, em princípio, não poderá desposar (Mead, p. 146).

Do que precede concluímos que, num quadro periódico dos sistemas de parentesco e de atitudes, os Mundugomor ilustrariam o caso de um átomo "pesado". No entanto, este átomo continua preenchendo as três condições exigidas por nossa hipótese inicial, a saber: 1) que uma estrutura elementar de parentesco repousa sobre uma relação de aliança tanto quanto sobre relações de consaguinidade; 2) que o conteúdo da relação avuncular independe da regra de descendência; 3) que nesta estrutura, atitudes que

se opõem entre si (e que se pode, pois, para simplificar, qualificar respectivamente de positivas ou negativas) formam um conjunto equilibrado.

..

Consideremos agora um terceiro exemplo: o dos Lele do Kasai, estudados por Mary Douglas, e que, segundo Luc de Heusch, tanto quanto os exemplos anteriores, infirma a tese por mim proposta:

O sistema de parentesco lele produz três relações negativas (irmão/irmã; pai/filho; tio materno/filho da irmã) contra uma única relação positiva (marido/mulher). A única relação masculina positiva situa-se fora do elemento de parentesco: ela cria entre o avô e o neto uma forte relação de familiaridade e solidariedade (1971, p. 20).

Baseado nas observações de Mary Douglas, aceitamos sem dificuldade que a relação irmão-irmã seja negativa:

A mulher devia aprender a evitar seus irmãos, a não ficar com eles na mesma choça, a falar-lhes sem olhá-los de frente, a colocar respeitosamente no chão, a seus pés, o alimento que ela lhes destinava; enfim, a nunca tocá-los (1963, p. 124).

Também admitimos que a relação marido-mulher seja positiva:

Sua relação nada tinha de incerto ou ambíguo. Os Lele reconheciam que a colaboração entre cônjuges era a base da vida social. Falavam com aprovação de um casal que soubesse construir um casamento feliz... Marido e mulher deviam ficar juntos... e, em caso de doença, tratar-se mutuamente (1963, p. 120-121).

Em compensação, afirmar que a relação pai-filho seja negativa parece arriscado, quando se lê a descrição que dela faz Mary Douglas e que não traduzirei para afastar qualquer suspeita de ter exagerado o tom original, o que é, aliás perfeitamente dispensável:

Between Lele father and son there is a close personal tie. The talk of young men and boys suggests a highly emotional attitude to their fathers. Orphaned men love to recall their father's companionship and teaching. They have no word which corresponds to "respect" as Professor Radcliffe-Brown uses it. He is to show honour, and it is significant that it is supposed to be a reciprocal attitude between father and son. Each honours the other, with generosity and consideration. This close tie between father and son is supposed to endure throughout life. In the father's old age, the son has a duty to live with and cherish

him, and this duty conflicts effectively with the interest which the boy has in joining his mother's brothers, who can pay blood compensation for his crimes and allocate him a wife. It is remarkable how many men do not leave their natal village to join their maternal uncles until after the father's death. Whatever light discipline the father may have exercised in the childhood of his son is sanctioned in adult life only by his power to curse his disobedient child. There is no other ritual sanction he can employ, and no way of disinheriting or otherwise enforcing his authority over his grown son. (1952, p. 61-62).

Mais adiante, a autora faz notar "a ausência manifesta de qualquer disciplina rígida imposta pela geração dos pais... O pai tem pouquíssima autoridade sobre seus filhos pequenos e esta diminui quando eles se tornam adultos" (*ibid.*, p. 62). Ainda de acordo com Mary Douglas, esta relação feita de carinho e indulgência por parte do pai, de amor e devoção por parte do filho, contrasta de forma radical com a que prevalece entre o filho da irmã e seus tios maternos:

A autoridade que um grupo de irmãos de mãe exerce sobre um homem não pode ser comparada com a grande intimidade (*close intimacy*) que existe entre um pai e seu filho. Os irmãos da mãe dispõem das sanções importantes, pois podem negociar as dívidas de sangue e atribuir esposas. No entanto, sua autoridade tem um caráter difuso. Os tios maternos comprometem a sua solidariedade ao rivalizar entre si para ver quem melhor obtém esposas para seu ou seus sobrinhos favoritos. Um homem poderá facilmente transferir a sua fidelidade de um tio materno para outro ou para um membro de seu clã, parente mais afastado, porque os laços pessoais, resultantes da residência comum ou de serviços recíprocos, são mais importantes que os laços genealógicos tomados no seu sentido estrito (Douglas 1952, p. 62).

A autora faz notar mais adiante que os direitos preferenciais ao casamento com mulheres de outros clãs, transmitidos de irmão da mãe a filho da irmã, são os que melhor ilustram entre os Lele o que seria chamado, em outros lugares, de direito sucessório (*ibid.*, p. 64).

Destas análises depreende-se que as atitudes entre pai e filho de um lado, tio materno e sobrinho de outro, se opõem diametralmente, e que o elemento de parentesco dele, caso se limitasse ao irmão, à irmã, ao marido, à mulher, ao pai e ao filho, manifestaria, de modo ao mesmo tempo simples e típico, um sistema de atitudes que se conhece bem nas sociedades de descendência matrilinear: atitude negativa entre irmão e irmã, positiva entre marido e mulher, positiva entre pai e filho, e negativa, enfim, entre tio materno e sobrinho, porque, nestas sociedades e como o constatamos quanto aos Lele, os homens do clã da mãe têm poderes jurídicos sobre os filhos de suas irmãs, membros de seu clã.

Se tal é a situação, como pôde Luc de Heusch definir o sistema de forma totalmente diferente? É que ele notou sobretudo outros aspectos, a que o estudo publicado por Mary Douglas em 1952 não dá grande importância, mas que seu livro de 1963 põe em evidência.

No entanto, no que concerne à relação pai-filho, o livro confirma o artigo. Provam-no as citações que seguem: "Eles (os Lele) discorriam durante horas, sobre o que um homem devia fazer por seu pai, e sobre o que um pai devia fazer por seu filho" (p. 73). E mais adiante:

Os Lele honravam a condição de pai. Repreendiam-se os meninos, explicando-lhes que seu pai era como um deus... que jamais poderiam pagar a enorme dívida que tinham para com eles, por causa dos cuidados recebidos na sua primeira infância (p. 114).

No entanto, a autora acrescenta um matiz ao quadro:

Era vergonhoso um homem faltar ao respeito com seu pai. Esperava-se do pai que evitasse o filho adulto, para que este não se sentisse esmagado pelo peso do respeito que deveria manifestar pelo pai (p. 114).

Indicação confirmada por uma outra observação:

Cin, que quer dizer "evitar", era a maneira pela qual se manifestava respeito. Um homem devia evitar seus irmãos mais velhos, e, por implicação, seus irmãos mais moços, o irmão de sua mãe, seu pai, assim como o pai, a mãe e o irmão da mãe de sua mulher. Era uma imposição muito séria (p. 103).

Parece que ao afirmar ser a relação pai-filho negativa, Luc de Heusch ignora as observações contrárias de que primeiro falamos, e se baseia apenas nas duas últimas citações do parágrafo anterior⁵. Por certo que é pou-

⁵ No entanto, o próprio Luc de Huesch bem viu que existe um problema, como o mostram as dúvidas que aparecem no seguinte trecho: "Numa tribo matrilinear do Kasai, os Lele, o termo *heki* (honrar) caracteriza a relação pai-filho e é significativo que se espera ser esta atitude recíproca" (DOUGLAS, 1952, p. 61); este termo expressa a reserva, mais do que o respeito. Ora, o mesmo termo *heki* se aplica também à relação avuncular; de acordo com uma comunicação pessoal de Douglas, existe uma grande reserva (*avoidance*) entre o tio materno e o sobrinho uterino de um lado, entre o pai e o filho, de outro. Vê-se que estas duas relações são homólogas e não inversas. No entanto, esta reserva se combina com uma grande ternura na relação pai-filho, o que não é tão nítido na relação tio materno-sobrinho. A polaridade sentimental inversa notada por Radcliffe-

co, mas também não devem tais informações ser negligenciadas. Porém, antes de voltar a elas, devemos considerar outros motivos que poderiam levar à mesma interpretação.

No seu artigo de 1952, Mary Douglas destaca a posição especial dos tios maternos enquanto doadores de esposas. Já citamos alguns exemplos. No entanto, de uma passagem (p. 64) que explica que um homem atribui a mulher sobre a qual tem um direito preferencial "a um dos filhos de suas irmãs, ou seja, dos jovens de seu clã" (*clan juniors*, que a mesma página opõe aos *senior clansmen*) depreende-se que, "irmão da mãe" e "filho da irmã" não designam, para a autora, de modo exclusivo aqueles que ocupam certas posições genealógicas. Provavelmente, conforme o costume indígena, ela designa de forma mais livre os machos pertencentes a níveis de gerações diferentes no interior do clã. O livro de 1963 é tanto mais específico a esse respeito que exclui na prática que um tio materno verdadeiro possa dar uma mulher ao filho de sua irmã. Com efeito, os homens Lele se casam em média quinze ou vinte anos mais tarde que suas irmãs, de que resulta uma diferença muito nítida entre a idade dos homens e das mulheres do mesmo nível de geração:

... um homem podia exigir por direito a filha de sua filha. Se quisesse a desposava... ou a cedia a seu irmão... ou ainda ao filho da filha de sua irmã. Não se cogitava que pudesse dá-la ao filho de sua própria irmã, embora este pudesse ocasionalmente herdá-la uma vez que ela tivesse enviuvado. Outrora, antes que a prática cristã do casamento monogâmico tivesse restringido o número de cônjuges permitido, um homem dificilmente poderia esperar desposar uma jovem de idade tão próxima da sua quanto a filha do irmão de sua mãe (p. 115).

De qualquer forma, depreende-se claramente do contexto que, nas trocas matrimoniais, não é o irmão da mãe do jovem, mas o irmão da mãe de sua mãe, que tem o papel preponderante. Assim sendo, surpreendemos Luc de Heusch ao escrever que "a única relação masculina positiva... instaura uma solidariedade e uma grande familiaridade entre o avô e o neto" (1971, p. 20). Ele deveria ter acrescentado: e entre o irmão da mãe da mãe e o filho da filha da irmã, o que teria dado uma pista para a solução do problema.

Brown funciona apenas de modo muito imperfeito. No entanto, do ponto de vista estrutural, o tio materno e o pai são marcados por signos contrários nas culturas patrilineares e matrilineares e cria-se, de modo evidente, um novo problema." (*Incesto Royal*, p. 212-213).

Com efeito, Mary Douglas cita esta relação como um exemplo das que existem entre parentes que se tratam como iguais, dentro de uma intimidade recíproca:

Assim, a relação de um homem com o velho irmão da mãe de sua mãe, na terminologia de parentesco, se traduzia como se, num certo sentido, eles fossem irmãos e, num outro, companheiros da mesma idade. Uma criança que chamava o irmão da mãe de sua mãe "meu irmão mais velho" não tinha que evitá-lo como o teria feito com um irmão mais velho, e também podia chamá-lo *mbai*, companheiro de idade (1963, p. 104),

termo este que conota uma das relações mais íntimas e calorosas conhecidas entre os Lele (*ibid.*, p. 73).

Com que direito se pretende, sempre e em toda parte, reduzir o elemento de parentesco às formas mais simples suscetíveis de serem por ele assumidas em certas sociedades? Contrariamente ao que alguns pretendem nos fazer dizer, jamais sugerimos que estas formas simples fossem universais, mas apenas que aparecem em número bastante elevado para que esta frequência seja significativa (A.E., p. 55; L.-S. 1972 a*). Nossos críticos desconhecem que o elemento de parentesco, tal como o descrevemos, não consiste em posições definitivamente definidas, mas num sistema de relações, únicas pertinentes. A escolha do tio materno (irmão da esposa do pai) se justifica quando permite definir, com maior economia de meios, a função de doador de mulher. Entre os Lele, não há motivo para a ela recorrer, pois o tio materno não pode ter esta função que incumbe, não a ele, mas ao irmão da mãe da mãe, em cujo proveito se restabelece, como vimos, a relação avuncular.

Primeiro, procuraremos, pois, instalar solidamente o irmão da mãe da mãe na sua posição de doador de mulher. Tem-se dificuldade de compreender esta função por dois motivos. Em primeiro lugar, há entre os Lele dois tipos principais de tomadores; em segundo lugar, cada um destes tomadores pode atuar em três fórmulas diferentes de casamento.

De acordo com a notável fórmula utilizada por Mary Douglas, toda a filosofia de vida dos Lele baseia-se numa identidade assim postulada: *wife, life* (1963, p. 36). Para este povo ostensivamente matrilinear, o nascimento de uma menina, que mais tarde trará à luz outras meninas, assegura a perpetuação do clã. Assim, se um homem, esposo de uma mulher do clã, tiver uma filha, terá o direito de reivindicar a filha

nascida desta filha em benefício de seu próprio clã. O mesmo privilégio existe em benefício do pai, que tem o direito de reivindicar sua filha, não para seu clã, mas para o clã de seu pai.

Perguntarão porque os Lele formulam estas duas pretensões rivais de maneira tão diferente, no primeiro caso, sendo o pai da mãe o encarregado de fazê-la valer em benefício de seu próprio clã; no segundo caso, sendo incumbido da mesma missão o próprio pai da menina, que age, não em nome de seu clã, mas do clã de seu pai, a que ele não pertence. Justifica-se isto por dois motivos; um prático, o outro teórico.

Em primeiro lugar, o pai encontra-se no local, mas não necessariamente o pai do pai, pois é costume entre os Lele uma grande liberdade de residência, em princípio patrilocal (*ibid.*, p. 88). Em segundo lugar, e é o mais importante, as duas pretensões não se equivalem. Apenas no primeiro caso aplica-se integralmente o argumento segundo o qual um homem, tendo dado uma filha ao clã de sua mulher, pode reivindicar uma outra menina deste clã (no caso, sua neta) em benefício de seu próprio clã. Logicamente, o pai se poderia ter a mesma pretensão em relação à sua segunda filha: já tendo dado uma, exige a outra; não poderá pretender à primeira filha, tanto mais que ela serve de causa jurídica a uma reivindicação subsequente. Mas como o homem, neste caso, age em nome do clã de seu pai, avô paterno da senhorita em questão, pode-se dizer que o verdadeiro tomador é o pai do pai, assim como, no primeiro caso, o tomador era objetivamente o pai da mãe. Assim, entre os Lele, os tomadores de mulher são os dois avôs.

Mas vimos que podem dispor dessas mulheres, que são suas netas, de três maneiras: ou desposando-as, ou cedendo-as a um irmão mais novo, ou ainda cedendo-as ao filho da filha de sua irmã, membro de seu clã e do mesmo nível de geração que a jovem casadoura. Se, como em qualquer outro lugar, a relação de doador de mulher a recebedor faz parte integrante do elemento de parentesco, devemos reduzir a um só estes três tipos de casamento, para que a posição de doador se defina sem ambigüidade.

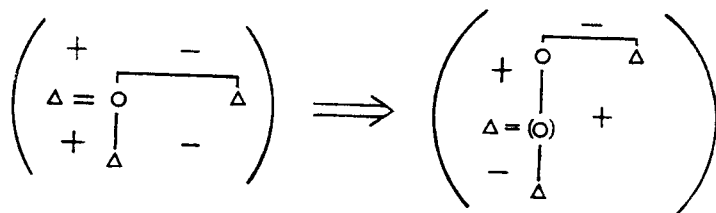
Parece que o primeiro tipo tornou-se o mais raro (Douglas 1963, p. 118). Mas para eliminá-lo do sistema há um motivo melhor: um avô materno só terá uma neta se tiver primeiro uma filha; e só terá uma filha se já for casado. Ora, este casamento decorre necessariamente de um tipo diferente do casamento com uma neta, sem o que estaríamos fechados num círculo. O mesmo argumento certamente não se aplica ao segundo tipo, em que o avô cede seu privilégio a um irmão mais novo. Mas, de um ponto de vista estrutural, este ocupa no sistema a mesma

* L.-S. 1972 a = "Compte rendu d'enseignement". In: *Annuaire du Collège de France* 72^e année, Paris.

posição que seu irmão mais velho, pelo princípio de equivalência dos germanos, bem conhecido na teoria de parentesco, segundo o qual uma única posição representa o conjunto dos irmãos ou o conjunto das irmãs, exceto na hipótese, verificada por vezes, em que a distinção dos germanos em mais velhos e mais novos, implica para uns e outros ou para terceiros, em estatutos matrimoniais diferentes. Não se trata, pois, deste caso quando o irmão mais novo contrai o mesmo tipo de casamento ao qual o mais velho renuncia em benefício dele. No plano formal, único a nos interessar aqui, o segundo tipo de casamento é, pois, redutível ao primeiro, que a lógica já havia eliminado. Sendo assim, numa representação diagramática do sistema, só o terceiro tipo é pertinente.

Isto aceito, voltemos ao problema colocado pela interpretação de Luc de Heusch. Dissemos que negligência as indicações, no entanto, muito ricas, sobre uma relação íntima e calorosa entre pai e filho, e não retém, das análises de Mary Douglas, senão duas breves referências à esquivança recíproca. Estas informações, provindo de tal observadora, não podem contradizer-se; elas se completam, pois, e de modo tão claro que correspondem a fases sucessivas da vida individual.

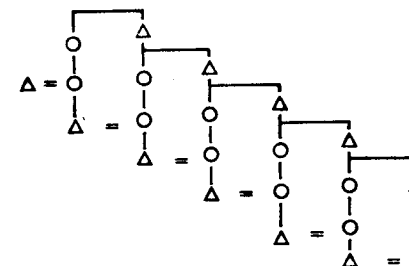
Os primeiros dados por nós utilizados opõem a atitude em relação ao pai à atitude em relação aos irmãos da mãe; os segundos dados, a atitude (aparentemente invertida de positiva em negativa) em relação ao pai e a atitude em relação ao irmão da mãe da mãe. Estas, apreendidas num momento em que a relação entre sobrinho-neto e tio-avô é mais importante que a relação entre sobrinho e tio, porque o jovem ao tornar-se adulto quer obter uma esposa e só pode esperá-la do primeiro, pois, como vimos, o segundo está excluído da função eventual de doador de mulher. Estaríamos, portanto, diante de dois "estados de excitação" do sistema, o primeiro correspondendo à infância e à juventude do Ego, de tipo rigorosamente clássico; o segundo, manifestando-se quando o Ego chega à idade de casar, e que é uma transformação do precedente:



No decorrer desta transformação, a relação: pai-filho, que era positiva, se torna negativa, ao mesmo tempo em que a relação negativa: filho da irmã-irmão da mãe, é substituída por uma relação positiva entre filho da filha da irmã e irmão da mãe da mãe, ou seja, ainda um "tio materno", mas de uma geração acima. Falando dos Ashanti, Meyer Fortes (1949, p. 54-84) mostrou de que forma um modelo estrutural pode evoluir no decorrer da vida dos indivíduos em função das posições que cada um ocupa sucessivamente.

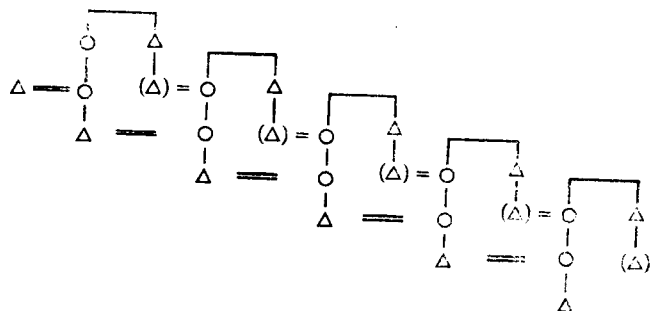
No caso presente, o primeiro estado do sistema não constitui problema. É, pois, o segundo que merecerá nossa atenção.

Vimos que este estado se caracteriza por uma atitude negativa entre irmão e irmã, positiva entre marido e mulher, negativa entre pai e filho, positiva entre irmão da mãe da mãe e filho da filha da irmã (Douglas 1963, p. 52, 69, 88, 104, 120-121, 124⁶). O elemento de parentesco, sob reserva de um alongamento vertical na escala de duas gerações, permanece comparável àqueles de que havíamos depreendido as formas mais simples. Este alongamento corresponde, entre os Lele, ao princípio segundo o qual o antagonismo reina entre gerações consecutivas e a solidariedade entre gerações alternadas — princípio imediatamente perceptível ao nível da organização da aldeia: os membros das gerações I e III residem lado a lado, e uma fronteira ideal, traçada em diagonal, os separa dos membros das gerações II e IV, igualmente agrupados do outro lado (*ibid.*, p. 78-79). Assim, os elementos imbricam-se mutuamente e em parte coincidem, sempre defasados uns em relação aos outros pelo espaço de uma geração, um pouco como as telhas de um telhado.



⁶ Se fizermos questão de introduzir as duas relações: mãe-filha na geração superior, mãe-filha na geração inferior notaremos que elas também se opõem: intimidade familiar e colaboração recíproca no segundo caso, distância marcada e deveres assimétricos, no primeiro (DOUGLAS. 1963. p. 35, 52; e 52, 57, 74-75).

Isto quando o tomador, agindo em nome de seu sobrinho-neto, é o pai da mãe da jovem. Como vimos, quando o pai da jovem age como tomador representando o clã de seu próprio pai, trata-se de um outro caso. Fizemos notar que o segundo caso não pode ser considerado igual ao primeiro, mas contudo reproduziremos seu diagrama para mostrar que não o contradiz: o diagrama apresenta a mesma forma, exceto pela presença de uma ligação suplementar — porque esta situação implica quatro clãs em vez de três — na pessoa do pai, agindo em nome de um clã diferente do seu, e cujo papel, do ponto de vista funcional, assim se explica:



Estes diagramas não esgotam, de forma alguma, a complexidade do sistema que Luc de Heusch pôs em evidência, baseando-se nas indicações de Mary Douglas. Apenas procuram mostrar que uma representação do sistema, recorrendo aos "átomos de parentesco" e excluindo outros fatores, não contradiz os fatos referidos.

Se apresentassem como objeção que o traçado dos diagramas não considera regularmente a descendência matrilinear, responderíamos, primeiro, tratar-se apenas de uma simplificação de escrita. Diagramas mais escrupulosos neste sentido seriam menos fáceis de ler, mas nada mudariam quanto ao aspecto geral. E ainda, nosso artigo de 1945 justifica a liberdade que tomamos, pois este pretendia provar que o modo de descendência não intervém para determinar a estrutura do elemento de parentesco (A. E., p. 58). Com efeito, este artigo procurava mostrar que a relação com o tio materno se destaca imediatamente de uma tal estrutura e é apreendida sob a forma mais simples que é suscetível de apresentar, sem que haja necessidade de recorrer, como o faz Radcliffe-Brown, a uma regra patrilinear ou matrilinear de descendência. Isto, Adler e Cartry parecem esquecer quando escrevem (*L'Homme* XI (3),

1971, p. 11): "Lévi-Strauss, mesmo considerando ser a filiação não pertinente, utiliza-a, entretanto, como critério para designar os sistemas que toma como exemplo". Porém, além de que as regras de descendência existem como propriedades objetivas destes sistemas, eu devia colocar-me no mesmo campo dos autores que pretendia discutir (L.-S. 1972a). Da mesma forma, Pierre Étienne, que declara num artigo, aliás muito interessante:

O conceito de átomo de parentesco, elaborado por Claude Lévi-Strauss, a despeito da confiança que sua coerência interna possa inspirar, muito pouco nos ajudou a interpretar os fenômenos concretos com que nos deparamos (*L'Homme*, X, (4), 1970, p. 35),

acrescenta mais adiante numa nota: "No entanto, nós subscrevemos inteiramente o ponto de vista de Lévi-Strauss quando afirma ser o tio uterino um dado imediato da estrutura de parentesco e de aliança" (*ibid.*, p. 37, n. 5). Mas a noção de átomo de parentesco, "falsa síntese" no dizer de Étienne, tinha como único objetivo fundamental esta afirmação, nova na época, e só podendo alegrar-nos se alguns a ela atualmente se referem de passagem, como se fosse um dado óbvio e natural.

•
•

No caso dos Lele, parece significativo, sob outros aspectos, que as ligações matrilineares não sejam pertinentes — ou não o sejam regularmente — para representar, de modo adequado, o sistema de aliança, e gostaríamos de terminar este estudo fazendo a este respeito algumas rápidas considerações. Se as análises que precedem têm fundamento, vemos que Luc de Heusch teve, dos sistemas mundugomor e lele, uma visão muito limitada. Contudo, um duplo erro poderia perfeitamente repousar sobre uma verdade comum. E a mesma interpretação, indevidamente restritiva, de sistemas aparentemente muito diferentes um do outro, se explicaria, em nível mais profundo, pela existência de propriedades bastante próximas para criar dificuldades do mesmo tipo. Estas incitam o analista, apressado demais para concluir, a dar-lhes a mesma falsa solução.

Lembramo-nos que o sistema mundugomor implica em laços particularmente íntimos e calorosos entre pai e filha de um lado, mãe e filho de outro, como consequência de um modo original de descendência em que o pai, a filha, o filho da filha, a filha do filho da filha, etc, se

situam na mesma linha ou "corda", e a mãe, o filho, a filha do filho, o filho da filha do filho, etc, em uma outra "corda".

Ora, vimos que entre os Lele também existem laços íntimos e calorosos, mas entre pai e filho (*supra*, p. 102-103). Da mesma forma, Mary Douglas ressalta os laços ainda mais estreitos que existem entre mãe e filha:

Pensavam que uma filha não tem segredos para sua mãe, e sua falta de reserva recíproca espantava os homens. Mãe e filha iam juntas tomar banho de rio, uma via a outra nua e lhe esfregava as costas; uma podia até pedir à outra que lhe raspasse a cabeça, lhe depilasse as sobrancelhas, a ungisse e lhe fizesse uma lavagem: serviços tão íntimos que homens de gerações diferentes não imaginavam que pudessem ser mutuamente prestados entre eles (1963, p. 126).

Certamente estas atitudes apenas levam ao extremo as que prevalecem normalmente entre irmãs e, de modo geral, entre pessoas do sexo feminino: "As mulheres passavam a maior parte de seu tempo com outras mulheres, e se ligavam por laços afetivos muito fortes às suas mães, irmãs e filhas" (*ibid.*, p. 124). Por outro lado, estas atitudes femininas não eram exatamente comparáveis às existentes entre pai e filho que se "honravam" reciprocamente; ou entre irmãos, também unidos por laços muito fortes mas baseados na abstenção voluntária de qualquer tipo de concorrência "que pudesse prejudicar sua afeição mútua" (*ibid.*, p. 100), na responsabilidade do mais velho para com o mais moço ao qual devia ajuda e proteção em qualquer circunstância, e no respeito do mais moço pelo mais velho, que se traduzia por presente, víveres e objetos manufaturados (*ibid.*, p. 99). As relações masculinas decorriam da cultura, as relações femininas — pelo menos na ótica dos homens — da natureza:

As relações femininas eram a tal ponto desprovidas de decoro que davam a impressão de instintivas. Isto surpreendia os homens, que comparavam as mulheres a animais porque sua conduta recíproca era desprovida do espírito formalista, característico das condutas masculinas, mesmo em família (*ibid.*, p. 126-127).

A despeito destas diferenças, não há dúvida que, entre os Lele, as relações mais carregadas de afetividade eram as relações entre pai e filho, de um lado, e mãe e filha, de outro.

Tudo se passa, pois, como se os Lele, que pensavam sua regra de descendência sob a forma matrilinear, a vivessem na realidade de modo di-

ferente: reunindo na mesma linha, do ponto de vista sentimental, o filho e seu pai, e numa outra linha, a filha e sua mãe: sistema simétrico aos dos Mundugomor e caracterizado, como este, pelo reconhecimento, implícito ou explícito, de duas linhas de descendência; mas, sob forma de duas filiações privilegiadas — uma inteiramente feminina, a outra, inteiramente masculina, enquanto que, entre os Mundugomor, os sexos alternam em cada linha ao longo das gerações. Na prática, esta dualidade se manifestava pelo reconhecimento da linhagem patrilinear, do pai e igualmente da descendência matrilinear, da mãe:

Acentuava-se bilateralmente o parentesco lele, como decorrência da importância atribuída à paternidade, como é inevitável numa sociedade de homens competindo entre si para dispor livremente das mulheres (Douglas 1963, p. 114).

Consideremos agora um outro aspecto. Supõe-se que cada homem Mundugomor obtenha uma mulher trocando sua irmã pela irmã de um outro homem: "Teoricamente", escreve Margaret Mead (p. 128), "este é o único meio de se obter uma esposa", condição reforçada ainda pela regra teórica que limita os casamentos aos membros da mesma geração. Assim as trocas matrimoniais se realizam sempre num eixo horizontal, ao contrário da doutrina lele que tem como modelo o casamento com a filha da filha, baseado no princípio de que um homem que gera uma filha e, portanto, a dá ao clã de sua mulher, tem o direito de exigir de volta a filha nascida desta filha:

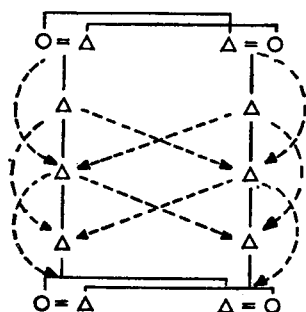
Este costume de devolver as meninas para que se casem no clã do pai de sua mãe é uma instituição básica da sociedade lele... É a instituição de que os Lele mais se orgulham e que se esforçam para honrar sempre que podem. (Douglas 1952, p.64).

Contrariamente ao costume mundugomor, trata-se pois de uma troca que se realiza no eixo vertical:



Além disso, os Lele, que baseiam teoricamente seu sistema de aliança na troca vertical, derivam dele, na prática, um sistema de troca horizontal: o mais das vezes, o tio-avô materno cede seu direito conjugal sobre sua neta ao filho da filha de sua irmã, ou seja, um homem da mesma geração que a sua neta. Quando o avô tomador de mulher é o pai da mãe do beneficiado, o casamento se realiza entre o filho da filha da irmã e a filha da filha. Quando o avô é o pai do pai, o casamento se faz entre o filho da filha da irmã e a filha do filho. De acordo com a fórmula de troca generalizada, ao invés de troca restrita, estes casamentos se realizam, pois, na realidade, por troca horizontal, ao nível dos filhos e filhas de primos cruzados.

Entre os Mundugomor, observa-se uma mudança simétrica no sistema, desta vez da horizontal para a vertical, por pertencerem o irmão e a irmã a descendências separadas, o que sempre põe em risco o mecanismo das trocas. Com efeito, Margaret Mead chama a atenção sobre um entrelaçar de obrigações recíprocas entre os descendentes de dois irmãos que trocaram suas irmãs: o filho da irmã escarificava ritualmente o neto do irmão, que escarificava, por sua vez, o neto de seu escarificador e, na quarta geração, as crianças nascidas das duas linhas deviam-se casar (p. 131):



Embora o sistema seja complicado demais para funcionar na prática, ele reconstitui o modelo da troca vertical, pois o direito de escarificar ritualmente um menino — como também o de furar as orelhas de uma menina, transmitido entre mulheres de acordo com a mesma regra — trazia consideráveis vantagens materiais sob forma de pagamento em porcos e ornamentos. Para compará-lo com o sistema de casamento lele, o ponto comum a reter é que, entre duas linhas já aliadas por um casamento, uma obrigação prestada por uma linha à geração seguinte àquela em que a união foi realizada, implica numa obrigação similar prestada pela linha à geração posterior. No caso dos Lele, esta obrigação consiste em gerar meninas; no dos Mundugomor, não em gerar meninos, mas em iniciá-los, o que equivale a um segundo nascimento. E, nos dois casos, esta rede de obrigações em espiral ao longo de um eixo vertical acarreta, no eixo horizontal, uma volta periódica de aliança entre as duas linhas, renovando a aliança inicial a cada três gerações, entre os Lele, a cada cinco gerações entre os Mundugomor. Em resumo, a oposição lele entre gerações consecutivas e gerações alternadas equivale à oposição formulada pelos Mundugomor em termos de “sexos consecutivos” e “sexos alternados”, se é que assim podemos exprimir-nos.

Poderíamos destacar outros pontos de comparação entre as duas sociedades, ora por semelhança, ora por contrastes. Os Mundugomor não tinham clãs, os dos Lele não ofereciam quase nenhuma consistência: “coleção amorfa de indivíduos que nunca se reuniam e nada empreendiam juntos... nem se conheciam” (Douglas 1963, p. 85). Nos dois casos, a única base da organização social era a unidade de residência, aldeia ou povoado. Não havia nenhum culto dos clãs entre os Lele, nem culto local entre os Mundugomor.

Ora, as duas sociedades tinham um sistema baseado na identificação das gerações alternadas e na oposição das gerações consecutivas. Em ambas, os nomes próprios se repetiam a cada duas gerações (Mead, p. 144; Douglas, 1952, p. 63). Nestas condições, e levando-se em conta nossas observações sobre a regra de descendência, oficialmente caracterizada pela alternância entre homem e mulher em cada “corda” entre os Mundugomor, e — de maneira implícita, ou pelo menos embrionária — pela sucessão contínua dos homens numa linha e das mulheres na outra, entre os Lele, podemos perguntar se o princípio das gerações alternadas não se liga estruturalmente, em ambos, a um modo de filiação que, nos dois casos, atribui ao irmão e à irmã estatutos diferentes. Com efeito, é graças ao princípio das gerações alternadas que as duas linhas devem poder encontrar-se periodicamente, ainda que simplesmente se cruzem antes de

se afastarem até novo encontro. Neste particular, a diferença entre os Mundugomor e os Lele estaria essencialmente no grande rendimento funcional do sistema de parentesco entre os primeiros, enquanto que entre os segundos, e como Mary Douglas várias vezes observa, "a organização do parentesco é fraca e instável; ela sofre de sua competição com outras formas de agrupamento social" (1952, p. 61; cf. p. 64 em que se chama a atenção para "the weakness of the kinship structures"). A mesma autora insiste também na "falta de interesse pelas reconstruções genealógicas, a ignorância geral das relações entre membros da geração dos avós e até dos pais" (*ibid.*, p. 62). Não surpreende, pois, a dificuldade em formalizar um sistema, de tão fraco rendimento, e em que três tipos de casamentos possíveis vêm complicar os laços de parentesco entre dois indivíduos até torná-los praticamente indecifráveis (Douglas 1963, p. 112).

Em compensação, a eventual correlação entre o princípio das gerações alternadas e a atribuição de estatutos diferentes aos germanos dos dois sexos mereceria ser aprofundada. F. E. Williams chamou de *sex affiliation* este último fenômeno, que ele teve o mérito de identificar como instituição original entre os Idutubia do golfo de Papua, onde seus caracteres distintivos estão longe de se manifestarem claramente. No entanto, a noção de geração alternada continua envolvida numa grande confusão por causa da tendência a estendê-la a todos os sistemas que aplicam o mesmo termo de parentesco a indivíduos que ocupam posições simétricas e separadas pelo intervalo de duas ou mais gerações. Porém, esta noção não parece ser aplicável à terminologia de parentesco do bu, entre os quais há também, aliás, uma proibição de casamento entre primos cruzados. Todos os membros masculinos e femininos da segunda geração ascendente e descendente são designados pelo mesmo termo, *tubuna*, o que parece indicar apenas um limite do sistema: o grau a partir do qual as distinções terminológicas não mais são pertinentes, sem que os netos ou avós sejam considerados "socialmente idênticos" como entre os Mundugomor, nem que o avô se reproduza misticamente na pessoa do neto, ou a avó na da neta, pela ausência de crenças relativas à reencarnação, assinalada por Fortune (p. 127, n. o). O mesmo pode ser dito sobre o sistema de parentesco kapauku, em que termos especiais reagrupam respectivamente os parentes da quarta, terceira e segunda gerações em ordem ascendente e descendente (Pospisil). Trata-se então, não de gerações alternadas, mas de uma representação do parentesco em forma de círculos concêntricos em relação ao Ego.

Por outro lado, as gerações alternadas e a filiação por sexo parecem estar estruturalmente ligadas, no Brasil, entre as populações da família

lingüística Gê. Os Caiapós têm um sistema complexo de transmissão de nomes próprios, atribuídos pelo avô ou irmão da mãe ao neto ou sobrinho materno, e pela avó à neta ou sobrinha paterna. Ora, os morfemas que compõem o termo *tab-djuò*, designando entre outros os filhos de irmã e os netos, parecem implicar que estes indivíduos são socialmente idênticos àquele ou àquela que fala (Turner, p. 170-176 e *Appendix II*, p. XXXV). Os Timbiras, que fazem alternar as classes de idade num eixo este-oeste, dão às meninas nomes da descendência paterna, aos meninos, nomes da descendência materna (Nimuendaju 1946, p. 78, 90-91); enquanto que entre os Apinaíé, os nomes se transferem de tio materno a filho de irmã e de tia materna a filha de irmã (Nimuendaju 1939, p. 22), mas trata-se então de regras pertencentes aos grupos chamados *xiyé*, que seguem a filiação por sexo, de pai a filho e de mãe a filha (*ibid.*, p. 31). Por fim, entre os Sherenté, as regras de transmissão dos nomes masculinos e femininos diferem, pois esta transmissão se realiza ou no quadro das metades ou no das associações; além disso, o princípio das gerações alternadas rege, tanto a transferência de nomes masculinos, quanto o pertencer às associações masculinas (Nimuendaju 1942, p. 43-44, 52, 59-64). Em todos estes casos, por conseguintes, atua um princípio de alternância de geração, não necessariamente na terminologia de parentesco mas nas instituições paralelas, e parece estar direta ou indiretamente ligado ao princípio de filiação por sexo, ele próprio presente na mesma ou em outras instituições.

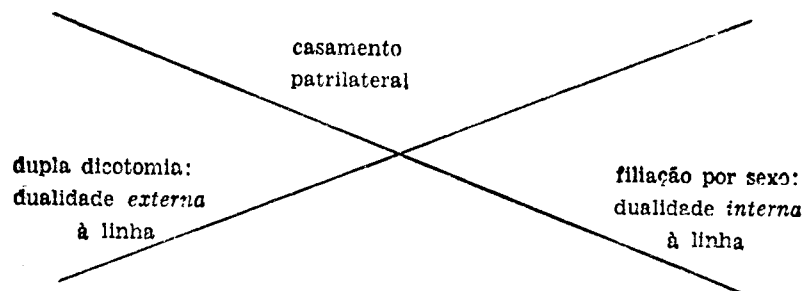
Podem-se fazer as mesmas observações na África. Os Ashanti têm um sistema de gerações alternadas com identificação mística do avô com o neto, em quem o primeiro pode eventualmente reencarnar, e antigos testemunhos sugerem que as proibições alimentares chamadas de *icina* se transmitiam de pai para filho, quanto aos homens, e de mãe para filha, quanto às mulheres (cf. L.-S. 1967, p. 131*).

Se estas indicações rápidas, e que têm apenas valor de sugestões, devessem ser confirmadas por outros exemplos, veríamos que, independentemente das funções subjetivas que têm nesta ou naquela sociedade, os sistemas de gerações alternadas poderiam ser, à primeira vista, o efeito de um fenômeno de convergência. Segundo o caso, teriam sua origem, quer numa dupla dicotomia em metades respectivamente patrilinear e matrilinear, quer no casamento preferencial com a prima cruzada patrilinear (L.-S. 1967, c. XXVII), quer enfim, num modo de trans-

* L.-S. 1967 = *Les Structures élémentaires de la parenté*. La Haye — Paris, 1967 (N. Ed.).

missão de certos elementos do estatuto pessoal que separa o irmão e a irmã e liga cada um, de maneira eletiva, a um ou a outro ascendente seu. Nos três casos, com efeito, o sistema assegura que, levando em conta o estatuto pessoal ou um de seus elementos, as linhagens respectivamente provenientes de um irmão ou de uma irmã, por menos que a troca matrimonial represente um modelo ideal, só poderão se cruzar após duas gerações.

Entre estas três origens possíveis de sistemas de gerações alternadas, notaríamos também uma relação estrutural. Dos dois lados da fórmula do casamento patrilateral, em que a oposição das duas outras fórmulas se anula, a dupla dicotomia das metades forçaria as linhas de descendência a respeitarem um princípio de dualidade, constituindo um quadro geral: propriedade do sistema imposta a cada uma de fora; enquanto que a filiação por sexo asseguraria o respeito automático do mesmo princípio, mas agido no cerne de cada linha e, portanto, poderíamos dizer, de dentro:



As três fórmulas representariam então os estados de um mesmo grupo de transformação, e o casamento patrilateral marcaria um ponto de equilíbrio precário em que se neutralizam os caracteres diferenciais dos dois outros estados, simétricos e invertidos, um em relação ao outro.

Tradução de CELINA MARIA MOREIRA DE MELLO

MITOLOGIA E RITUAL

CAPÍTULO VIII

A ESTRUTURA E A FORMA

*Reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp**

Os adeptos da análise estrutural em lingüística e em antropologia são freqüentemente acusados de formalismo. Isto é esquecer que o formalismo existe como uma doutrina independente, da qual, sem negar o que lhe deve, o estruturalismo se separa em virtude das atitudes muito diferentes que as duas escolas adotam em relação ao concreto. Ao inverso do formalismo, o estruturalismo recusa opor o concreto ao abstrato, e não reconhece no segundo um valor privilegiado. A *forma* se define por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a *estrutura* não tem conteúdo distinto: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real.

A diferença merece ser aprofundada com o auxílio de um exemplo. Podemos fazê-lo hoje graças à publicação, em tradução inglesa, de uma obra já antiga de Vladimir Propp, cujo pensamento permaneceu muito

* *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, nº 9, mars, 1960 (Série M, nº 7), ISEA, Paris. p. 3-36. Sob o título "L'Analyse morphologique des contes russes", este texto foi publicado simultaneamente no *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3, 1960.

O leitor poderá reportar-se às duas edições francesas da obra de Propp: *Morphologie du conte*. Paris, Gallimard, 1970 e Editions du Seuil, 1970.

próximo ao da escola formalista russa durante seu curto apogeu, de 1915 a 1930 aproximadamente¹.

A Sra. Svatava Pirkova-Jakobson, autora da introdução, o tradutor, Laurence Scott, e o *Research Center* da Universidade de Indiana, prestaram um imenso serviço às ciências humanas com a publicação, em língua acessível a novos leitores, de uma obra muito negligenciada. Com efeito, o ano de 1928, data da edição russa, encontra a escola formalista em plena crise, oficialmente condenada em seu país de origem e sem comunicação com o exterior. Em obras posteriores, Propp iria abandonar o formalismo e a análise morfológica para dedicar-se a pesquisas históricas e comparativas sobre as relações da literatura oral com os mitos, os ritos e as instituições.

Todavia, a mensagem da escola formalista russa não iria perder-se. Na Europa mesmo, o Circulo lingüístico de Praga a acolheu e divulgou; a partir de 1940 aproximadamente, a influência pessoal e os ensinamentos de Roman Jakobson levaram-na aos Estados Unidos. Não pretendo insinuar que a lingüística estrutural, e o estruturalismo moderno no seio da lingüística e fora dela, sejam apenas um prolongamento do formalismo russo. Como já disse, eles se distinguem pela convicção de que, se um pouco de estruturalismo se afasta do concreto, muito a ele reconduz. Entretanto — e ainda que sua doutrina não possa de modo algum ser chamada “formalista” — Roman Jakobson não perdeu de vista o papel histórico da escola russa e sua importância intrínseca. Expondo os antecedentes do estruturalismo, ele sempre lhe reservou um lugar de destaque. Aqueles que o seguiram a partir de 1940 ficaram indiretamente marcados por esta longínqua influência. Se, como escreve Pirkova-Jakobson, o signatário destas linhas parece ter “aplicado e desenvolvido o método de Propp” (p. VII), isto não se realizou de maneira consciente, uma vez que o livro de Propp lhe foi inacessível até a publicação dessa tradução. Mas, por intermédio de Roman Jakobson, ele teria recebido algo de sua substância e de sua inspiração.

¹ PROPP, V. *Morphology of the Folktale, Part III, International Journal of American Linguistics*, vol. 24, nº 4, outubro 1958 — *Publication Ten of the Indian University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics*. Pp. x + 134, outubro 1958. Priced separately \$5.00. *Second Revised edition*, University of Texas Press, Austin and London, 1968. — Sobre a escola formalista russa, consultar: ERLICH, V. *Russian Formalism*. Mouton & Co., La Haye, 1955; TOMASHEVSKY, B. *La nouvelle école d'histoire littéraire en Russie. Revue des études slaves*, 1928, VIII.

É possível que, ainda hoje, a forma da tradução inglesa não facilite a difusão das idéias de Propp. Acrescento que a leitura é penosa em virtude dos erros de impressão e das obscuridades que talvez existam no próprio original, mas que parecem antes resultar da dificuldade experimentada pelo tradutor com relação à terminologia do autor. Não é, pois, inútil seguir a obra de perto, tentando condensar suas teses e conclusões.

Propp começa por um breve histórico do problema. Os trabalhos sobre os contos populares consistem sobretudo numa compilação de textos; os estudos sistemáticos permanecem raros e rudimentares. Para justificar essa situação, alguns invocam a insuficiência dos documentos; o autor recusa tal explicação visto que, em todos os outros domínios do conhecimento, os problemas de descrição e de classificação foram levantados muito cedo. Além disso, a origem dos contos populares é amplamente discutida: ora, “não se pode falar da origem de um fenómeno qualquer sem que ele tenha sido descrito” (p. 4).

As classificações correntes (Miller, Wundt, Aarne, Veselovsky) oferecem uma utilidade prática pois se chocam contra a mesma objeção: é sempre possível encontrar contos que participem de várias categorias. Isto é verdade, quer a classificação considerada se baseie nos tipos de contos, quer nos temas que eles veiculam. Com efeito, a divisão dos temas é arbitrária; não se inspira numa análise real, mas em intuições ou posições teóricas de cada autor (as primeiras, em regra geral, mais bem fundadas do que as segundas, observa Propp, p. 5-6, p. 10). A classificação de Aarne fornece um inventário de temas que presta um grande serviço aos pesquisadores, mas a divisão é puramente empírica, de sorte que a dependência de um conto a uma rubrica permanece sempre aproximativa.

A discussão das idéias de Veselovsky é particularmente interessante. Para este autor, o tema se decompõe em motivos, elementos irredutíveis, aos quais o tema acrescenta apenas uma operação unificante, criada-a, para integrá-los. Mas neste caso, observa Propp, cada frase constitui um motivo, e a análise dos contos deve ser conduzida a um nível que chamaríamos hoje “molecular”. Todavia, nenhum motivo pode ser considerado indecomponível, uma vez que um exemplo tão simples quanto este: “um dragão rapta a filha do rei” compreende pelo menos quatro elementos, cada um sendo comutável com outros (“dragão”, com “feiticeiro”.

ro", "furacão", "diabo", "águia", etc; "rapto", com "vampirismo", "fazer dormir", etc; "filha", com "irmã", "noiva", "mãe" etc; enfim, "rei", com "príncipe", "camponês", "padre", etc). Obtêm-se assim unidades menores do que os motivos, e que, segundo Propp, não possuem existência lógica independente. Se nos retardarmos nesta discussão é porque nesta afirmação de Propp, não inteiramente verdadeira, reside uma das principais diferenças entre formalismo e estruturalismo. Mais adiante voltaremos ao assunto.

Propp se congratula com Joseph Bédier pela distinção, no seio dos contos populares, entre fatores variáveis e fatores constantes. As invariantes constituiriam as unidades elementares. Contudo, Bédier não pôde definir em que consistem esses elementos.

Se o estudo morfológico dos contos permaneceu nos rudimentos, foi por ter sido negligenciado em benefício das pesquisas genéticas. Muito freqüentemente, os supostos estudos morfológicos conduzem a tautologias. O mais recente (à época em que Propp escrevia), o do russo R. M. Volkov (1924), não demonstraria nada senão "que contos semelhantes se assemelham" (p. 13). Ora, um bom estudo morfológico é a base de toda investigação científica. Além disso, "enquanto não existir estudo morfológico correto, não pode haver pesquisa histórica" (p. 14).

*
* *
*

Como Propp indica no início do segundo capítulo, todo o seu trabalho repousa sobre uma hipótese, que é a existência dos "contos de fadas" formando uma categoria especial entre os contos populares. No princípio da pesquisa, os "contos de fadas" são definidos empiricamente, como os agrupados sob os números 300 a 749 da classificação de Aarne. O método é definido da seguinte maneira.

Quanto aos enunciados:

- 1 — O rei dá ao herói uma águia, que o arrebatava para um outro reino.
- 2 — Um ancião dá a Sutchenko um cavalo, que o transporta para um outro reino.
- 3 — Um feiticeiro dá a Ivan uma barca, que o leva para um outro reino.
- 4 — A princesa dá a Ivan um anel mágico, de onde saem rapazes, que o transportam para um outro reino.

Esses enunciados contêm variáveis e constantes. Os personagens e seus atributos mudam, não as ações e as funções. É próprio dos contos populares atribuir ações idênticas a personagens diferentes. Os elementos constantes serão conservados como base, desde que se possa demonstrar que o número dessas funções é finito. Ora, parece que elas se repetem muito freqüentemente. Pode-se, pois, afirmar

que o número das funções é admiravelmente pequeno, comparado ao número muito elevado dos personagens; o que explica a dualidade de aspectos dos contos populares: extraordinariamente multiformes, pitorescos, coloridos; e entretanto notavelmente uniformes e recorrentes (p. 19).

Para definir as funções, consideradas como unidades constitutivas do conto, serão eliminados primeiramente os personagens, cujo papel é apenas de constituir o suporte das funções. Uma função será simplesmente denotada por um nome de ação: "interdição", "fuga", etc. Em segundo lugar, uma função deve ser definida levando-se em conta sua situação na narrativa: um casamento, por exemplo, pode ter funções diferentes, de acordo com seu papel. A atos idênticos ligam-se significações diferentes e inversamente; só se pode decidir sobre sua função recolocando o acontecimento entre os outros, isto é, situando-o em relação a seus antecedentes e consequentes, o que supõe que a ordem de sucessão das funções é constante (p. 20), sob reserva, como se verá em seguida, da possibilidade de certos deslocamentos, mas que constituem fenômenos secundários: exceções a uma norma que se deve sempre poder restituir (p. 97-98). É também admissível que cada conto, tomado individualmente, não faça jamais aparecer a totalidade das funções enumeradas, mas somente algumas, sem que a ordem de sucessão seja modificada. O sistema total das funções, cuja realização empírica é possível que não exista, parece, pois, oferecer, no pensamento de Propp, o caráter do que se chamaria hoje uma "metaestrutura".

As hipóteses que precedem levam a uma última consequência, que será verificada em seguida, ainda que Propp reconheça que à primeira vista ela parece "absurda... e mesmo bárbara": *encarados do ponto de vista da estrutura, todos os contos de fadas se reduzem a um único tipo* (p. 21).

Para terminar com as questões de método, Propp quer saber se a investigação destinada a verificar ou a infirmar sua teoria deve ser exaustiva. Em caso afirmativo, seria praticamente impossível conduzi-la a bom termo. Ora, se admitirmos que as funções constituem o objeto da investigação, esta poderá ser considerada como concluída a partir do momento em que se perceber que seu prosseguimento não acarreta

a descoberta de nenhuma função nova; com a condição, claro, de que a amostra utilizada seja aleatória e como "imposta do exterior" (p. 22). Aproximando-se de Durkheim — talvez involuntariamente — Propp sublinha: "não é a quantidade de documentos, mas a qualidade da análise que importa" (*id.*). A experiência prova que uma centena de contos oferece material suficiente. Em consequência, a análise será realizada sobre uma amostra formada pelos contos nº 50 a 151 da seleção de Afanasiev.

Passaremos mais rapidamente sobre o inventário das funções — impossível de ser detalhado — que é matéria do capítulo III. Cada função é sumariamente definida, depois resumida num único termo ("ausência", "interdição", "violação", etc), enfim dotada com um signo de código: letra ou símbolo. Para cada função, Propp distingue "espécies" e "gêneros", as primeiras algumas vezes subdivididas em "variedades". O esquema geral do conto de fadas se estabelece então como a seguir.

Após a exposição da "situação inicial", um personagem se ausenta. Esta ausência acarreta uma desgraça seja diretamente, seja indiretamente (pela violação de uma interdição, ou obediência a uma prescrição). Um traidor surge, toma informações sobre sua vítima, engana-a para prejudicá-la.

Propp analisa esta sequência em sete funções codificadas com letras do alfabeto grego, para distingui-las das seguintes, codificadas com maiúsculas romanas e símbolos diversos. Estas sete funções são, efetivamente, preparatórias num duplo sentido: elas determinam a ação, e não estão universalmente presentes; certos contos começam diretamente pela primeira função principal que é a ação própria do traidor: rapto de uma pessoa, roubo de um objeto mágico, injúria, sortilégio, substituição, assassinato, etc. (p. 29-32). Desta "traição" resulta uma "carência", ("manque"), a não ser que a situação inicial se ligue diretamente com o estado de carência: percebida esta, um herói é solicitado a remediá-la.

Em seguida, há dois percursos possíveis: ou a vítima torna-se o herói da narrativa, ou o herói é distinto da vítima e a socorre. A hipótese da unicidade do conto não está invalidada pois que nenhum se vincula aos dois personagens ao mesmo tempo. Pode haver somente uma única "função-herói", que um ou outro tipo de personagens pode indifferen-

temente "representar". Entretanto, a alternativa se oferece entre duas seqüências: 1) apelo ao herói-demandante ("*héros-quêteur*"), sua partida para cumprir a missão; 2) ausência do herói-vítima, e perigos aos quais ele está exposto.

O herói (vítima ou demandante) encontra um "benfeitor", voluntário ou involuntário, solícito ou hesitante, imediatamente compassivo ou de início hostil. Ele submete o herói à prova (sob formas muito diversas, inclusive duelo). O herói reage negativa ou positivamente, por seus próprios meios ou graças a uma intervenção sobrenatural (numerosas formas intermediárias). A obtenção de ajuda sobrenatural (objeto, animal, pessoa) é um traço essencial da função do herói (p. 46).

Transportado ao lugar de sua intervenção, o herói trava a luta (combate, desafio, jogo) com o traidor. Recebe uma marca de identificação (corporal ou outra), o traidor é vencido e a situação de carência é anulada. O herói toma o caminho de volta, mas é perseguido por um inimigo do qual escapa graças a uma ajuda recebida, ou por um estratagemma. Certos contos terminam com a volta do herói e seu casamento subsequente.

Mas outros contos começam então a "encenar" ("*jouer*") o que Propp chama uma segunda "partida" ("*partie*"): tudo recomeça, traidor, herói, benfeitor, provas, socorro sobrenatural, depois a narrativa segue uma nova direção. É necessário, por conseguinte, introduzir primeiramente uma série de "funções bis" (p. 53-54), acompanhadas de novas ações: o herói volta disfarçado, recebe a ordem de realizar uma tarefa difícil que cumpre com sucesso. É então reconhecido, e o falso herói (que havia usurpado seu lugar) é desmascarado. Enfim, o herói recebe sua recompensa (esposa, reino, etc) e o conto termina.

O inventário aqui resumido inspira a seu autor várias conclusões. Em primeiro lugar, o número das funções é muito limitado, trinta e uma ao todo. Em segundo lugar, as funções se implicam "lógica e esteticamente", articulam-se todas sobre o mesmo eixo de tal modo que duas funções quaisquer não se excluem jamais mutuamente (p. 58). Em compensação, certas funções podem ser agrupadas aos pares ("proibição" — "violação"; "combate" — "vitória"; "perseguição" — "libertação", etc), e outras em seqüência, como o grupo: "traição" — "pedido de ajuda" — "decisão do herói" — "partida para a busca". Pares de funções, seqüências de funções, e funções independentes se organizam em um sistema invariante: verdadeira pedra de toque permitindo apreciar cada conto em particular, e fixar seu lugar numa classificação. Cada conto recebe, efetivamente, sua fórmula que, análoga às fórmulas químicas, enumera,

na ordem natural de sucessão, as letras (gregas ou romanas) e os símbolos servindo para codificar as diversas funções. Letras e símbolos podem associar-se a um expoente, que denota uma variedade no seio de uma função específica. Assim, por exemplo, em um conto simples resumido por Propp com a fórmula:

α^1 δ^1 A^3 B^1 C $\uparrow$ $H^1 - I^1$ K $\downarrow$ W^0

os onze signos são lidos, pela ordem: "Um rei, pai de três filhas" — "as quais foram passear" — "retardam-se num jardim" — "são raptadas por um dragão" — "Pedido de socorro" — "(três) herói(s) se apresenta(m)" — "busca" — "combate(s) com o dragão" — "vitória" — "libertação das princesas" — "retorno" — "recompensa" (p. 114).

*
* *

Assim definindo as regras de classificação, Propp dedica os capítulos seguintes (IV e V) à resolução de diversas dificuldades. A primeira, já citada, refere-se à assimilação de uma função pela outra. Assim, "a prova a que o benfeitor submete o herói" pode ser relatada de uma maneira que a torne indiscernível da "atribuição de uma tarefa difícil". Em casos semelhantes, a identificação se faz, não em consideração ao conteúdo intrínseco da função, que é ambíguo, mas em relação ao contexto, isto é, o lugar que cabe à função incerta entre as que a cercam. Inversamente, um enunciado, equivalente em aparência a uma única função, pode encobrir duas realmente distintas, como, por exemplo, quando a futura vítima se deixa "iludir pelo traidor" e ao mesmo tempo "viola uma interdição" (p. 61-63).

Uma segunda dificuldade vem do fato de que o conto, uma vez analisado em funções, deixa subsistir uma matéria residual à qual não corresponde nenhuma função. Este problema embarça Propp, que propõe dividir este resíduo em duas categorias não funcionais: de um lado, as "ligações", de outro, as "motivações".

As ligações consistem, mais freqüentemente, em episódios que servem para explicar como um personagem A sabe o que acaba de fazer

um personagem B, conhecimento indispensável para que ele possa por sua vez agir. Mais comumente, a ligação serve para estabelecer uma relação imediata entre dois personagens, ou entre um personagem e um objeto, enquanto que as circunstâncias da narrativa teriam tornado possível apenas uma relação mediata. Esta teoria das ligações é duplamente importante: explica como funções podem estar aparentemente ligadas na narrativa ainda que não sejam apresentadas em sucessão; permite reduzir os fenômenos de triplicação a uma função única, a despeito de ligações que não têm o caráter de funções independentes, mas servem somente para tornar possível a triplicação (p. 64-68).

As motivações são "o conjunto de razões e propósitos em virtude dos quais agem os personagens" (p. 68). Mas é comum, nos contos, as ações dos personagens não serem motivadas. Propp conclui que as motivações, quando existem, podem resultar de uma formação secundária. Com efeito, a motivação de um estado ou de uma ação toma, às vezes, a forma de um verdadeiro conto, que se desenvolve no seio do conto principal e que pode adquirir uma existência quase independente: "Como toda coisa viva, o conto popular não gera senão formas que se lhe assemelham" (p. 69).

*
* *

As trinta e uma funções, às quais se reduzem todos os contos de fadas, são "encarnadas" por um certo número de personagens, como vimos anteriormente. Quando se classificam as funções segundo os que as "encarnam", descobre-se que cada personagem acumula várias funções num "campo de ação" que lhe é próprio. Assim, as funções: "traição" — "combate" — "perseguição" formam o campo de ação do traidor; e as funções: "translação do herói" — "liquidação do estado de carência" — "salvamento" — "êxito numa tarefa difícil" — "transfiguração do herói" definem o campo do agente mágico, etc. Resulta desta análise que, assim como as funções, os personagens do conto são também em número limitado. Propp mantém sete protagonistas, a saber: o traidor, o benfeitor, o agente mágico, o personagem oculto, o mandante, o herói, o usurpador (p. 72-73). Outros personagens existem, mas eles derivam das "ligações". Entre cada protagonista e cada campo de ação, a correspondência raramente é unívoca: o mesmo protagonista pode intervir em vários campos, um único campo pode ser repartido entre vários protagonistas. Assim, o herói pode dispensar o agente mágico se for

dotado de um poder sobrenatural; e, em certos contos, o agente mágico assume funções que, em outra situação, são reservadas ao herói (p. 74-75).

Se o conto deve ser concebido como um todo, não é possível, entretanto, distinguir, suas diferentes partes? Reduzido a sua fórmula mais abstrata, o conto de fadas pode ser definido como um desenvolvimento que, partindo de uma traição, leva a um casamento, uma recompensa, uma libertação ou um consolo, a transição se fazendo através de uma série de funções intermediárias. Propp designa tal conjunto por um termo que foi traduzido em inglês por "move", mas que preferimos chamar em francês "*partie*" (parte/partida) com o duplo sentido de: divisão principal de uma narrativa, e ao mesmo tempo partida de cartas ou de xadrez. Trata-se, efetivamente, das duas coisas ao mesmo tempo pois que, como vimos, os contos, compreendendo várias "partes", caracterizam-se pela recorrência não imediata das mesmas funções, como nas partidas de cartas sucessivas onde se recomeça periodicamente a embaralhar, cortar, distribuir, apregoar, jogar, fazer vazas, isto é, *repetem-se as mesmas regras* apesar do *carteio diferente*.

Um conto pode englobar várias partes; estas não constituem outros tantos contos diferentes? A pergunta somente será respondida quando se tiverem analisado e definido, de um ponto de vista morfológico, as relações entre as partes. Estas podem suceder-se; uma pode estar inserida em outra cujo desenrolar ela interrompe provisoriamente, estando ela própria sujeita a interrupções do mesmo tipo; duas partes algumas vezes são iniciadas simultaneamente, e uma suspensão pouco depois até o término da outra; duas partes sucessivas podem receber uma mesma conclusão; enfim, certos personagens podem ser desdobrados, a transição de um a outro se faz graças a um sinal de reconhecimento.

Sem entrar em detalhes, apenas registraremos aqui que, para Propp, há um conto único quando uma relação funcional existe entre as partes, a despeito da pluralidade delas. Se elas estão logicamente separadas, a narrativa se analisa em vários contos distintos (p. 83-86).

Depois de haver apresentado um exemplo (p. 86-87), Propp retorna aos dois problemas formulados no início da obra: relação entre conto de fadas e conto popular em geral; e classificação dos contos de fadas, constituídos como categoria independente.

Vimos que o conto de fadas é uma narrativa explicitando funções, cujo número é limitado e cuja ordem de sucessão é constante. A diferença formal entre vários contos resulta da escolha, operada individual-

mente, entre as trinta e uma funções disponíveis e da eventual repetição de certas funções. Mas nada impede a realização de contos com a presença de fadas, sem que a narrativa obedeça à norma precedente: é o caso dos contos fabricados, dos quais podemos encontrar exemplos em Andersen, Brentano e Goethe. Inversamente, a norma pode ser respeitada apesar da ausência de fadas. O termo "conto de fadas" é, pois, duplamente impróprio. Por falta de uma melhor definição, Propp aceita, não sem hesitação, a fórmula "contos com sete protagonistas", pois ele pensa haver demonstrado que estes sete personagens formam um sistema (p. 89-90). Mas, se um dia se viesse a dar à investigação uma dimensão histórica, então o termo de "contos míticos" seria conveniente.

Uma classificação ideal dos contos seria fundada sobre um sistema de incompatibilidades entre as funções. Ora, Propp admitiu um princípio de implicação recíproca (p. 58) que supõe, ao contrário, uma compatibilidade absoluta. Agora — e por um desses arrependimentos bem frequentes em sua obra — ele reintroduz a incompatibilidade, limitando-a a dois pares de funções: de um lado, "combate com o traidor" — "vitória do herói" e de outro, "atribuição de uma tarefa difícil" — "êxito". Estes dois pares se encontram tão raramente em uma mesma "partida" que os casos contrários à regra podem ser tratados como exceções. Disso resulta uma definição dos contos em quatro classes: os que utilizam o primeiro par; os que utilizam o segundo; os que utilizam os dois; os que subtraem ambos (p. 91-92).

Como o sistema não revela nenhuma outra incompatibilidade, dever-se-á continuar a classificação de acordo com as variedades de funções específicas sempre presentes. Somente duas funções oferecem esta universalidade: "traição" e "carência". Os contos serão, pois, diferenciados segundo as modalidades que revestem estas duas funções no seio de cada uma das quatro categorias anteriormente isoladas.

O problema se complica ainda mais quando atacamos a classificação dos contos em várias "partidas". Entretanto, o caso privilegiado dos contos com duas "partidas" permite, segundo Propp, resolver a contradição aparente entre a unidade morfológica dos contos de fadas, postulada no início da obra, e a incompatibilidade dos dois pares de funções, introduzidas no final como que oferecendo a única base possível de uma classificação estrutural. Efetivamente, quando um conto compreende duas partes, uma incluindo o par: "combate" — "vitória", e a outra o par: "tarefa difícil" — "êxito", estes dois pares estão sempre na ordem em que acabaram de ser citados, ou seja, "combate" —> "vitória", na primeira parte, "tarefa difícil" —> "êxito", na segunda. Além disso, as

duas partes estão ligadas com o auxílio de uma função inicial comum a ambas (p. 93). Propp descobre nesta estrutura uma espécie de arquétipo do qual seriam derivados todos os contos de fadas, pelo menos no que concerne à Rússia (p. 93).

Pela integração de todas as fórmulas típicas, obtém-se uma fórmula canônica:

$$\begin{array}{ccc} & \text{HJIK} \downarrow \text{Pr-Rs}^\circ \text{L} & \\ \text{ABC} \uparrow \text{DEFG} & \text{-----} & \text{QExTUW} \\ & \text{LMJNK} \downarrow \text{Pr-Rs} & \end{array}$$

de onde se tiram facilmente as quatro categorias fundamentais, que correspondem respectivamente a:

- 1) primeiro grupo + grupo superior + último grupo
- 2) primeiro grupo + grupo inferior + último grupo;
- 3) primeiro grupo + grupo superior + grupo inferior + último grupo;
- 4) primeiro grupo + último grupo.

O princípio de unidade morfológica está, pois, salvo (p. 95).

O princípio de sucessão invariável das funções está igualmente salvo, sob reserva da permuta de uma função (L): "pretensões de um usurpador", em posição final ou em posição inicial, segundo a opção entre os dois pares incompatíveis: (HI) e (MN). Propp admite, aliás, outras permutas de funções isoladas, e mesmo de seqüências. Estas permutas não contestam a unidade tipológica e o parentesco morfológico de todos os contos, uma vez que não implicam em diferença de estrutura (p. 97-98).

*
* *

O que chama a atenção de início, na obra de Propp, é o vigor das antecipações sobre os desenvolvimentos ulteriores. Aqueles que, dentre nós, abordaram a análise estrutural da literatura oral por volta de 1950, sem conhecimento direto da tentativa de Propp um quarto de século

antes, encontrarão, com surpresa, em seus escritos, fórmulas, às vezes até frases inteiras da obra proppiana, que, entretanto, sabem não haver copiado. A noção de "situação inicial"; a comparação de uma matriz mitológica às regras da composição musical (p. 1); a necessidade de uma leitura simultaneamente "horizontal" e "vertical" (p. 107); a utilização constante da noção de grupo de substituições e de transformação para resolver a antinomia aparente entre a constância da forma e a variabilidade do conteúdo (*passim*); o esforço — pelo menos esboçado por Propp — para reduzir a especificidade aparente das funções a pares de oposição; o caso privilegiado que oferecem os mitos à análise estrutural (p. 82); enfim e sobretudo, a hipótese essencial de que existe, estritamente falando, um único conto (p. 20-21) e que o conjunto dos contos conhecidos deve ser tratado como "uma série de variantes" relativamente a um tipo único (p. 103) — de modo que se descobrirão, talvez um dia, pelo cálculo, variantes desaparecidas ou desconhecidas "exatamente como se pode, em função das leis astronômicas, inferir a existência de estrelas invisíveis" (p. 104). Estas são intuições cuja penetração e caráter profético causam admiração e que fazem Propp merecedor da devoção de todos aqueles que foram, inicialmente, seus continuadores sem o saber.

Se somos levados, na discussão que vamos encetar, a formular certas reservas e a apresentar algumas objeções, elas não poderão, de maneira alguma, diminuir o imenso mérito de Propp, nem contestar o direito de prioridade de suas descobertas.

Dito isso, podemos interrogar-nos sobre as razões que incitaram Propp a escolher os contos populares, ou uma certa categoria de contos, para experimentar seu método. Não que seja necessário classificar esses contos separadamente do restante da literatura oral. Propp afirma que de um certo ponto de vista ("histórico" segundo ele, mas também, pensamos, psicológico e lógico), "o conto de fadas, reduzido à sua base morfológica, é assimilável a um mito". "Sabemos muito bem — acrescenta imediatamente — que, do ponto de vista da ciência contemporânea, avançamos aqui uma tese perfeitamente herética" (p. 82).

Propp tem razão. Não há nenhum motivo sério para isolar os contos dos mitos, ainda que uma diferença entre os dois gêneros seja subjetivamente percebida por um grande número de sociedades; ainda que essa diferença se exprima objetivamente com o auxílio dos termos especiais servindo para distinguir os dois gêneros; enfim, ainda que prescrições e proibições vinculem-se, às vezes, a um e não ao outro (recitação dos mitos a determinadas horas, ou somente durante uma estação,

— os contos, em virtude de sua natureza profana, podendo ser narrados a qualquer tempo).

Essas distinções indígenas oferecem um grande interesse para o etnógrafo, mas não é absolutamente certo que estejam fundadas na natureza das coisas. Bem ao contrário, constata-se que narrativas com caráter de contos numa sociedade, são mitos para uma outra e inversamente: primeira razão para desconfiar-se das classificações arbitrárias. Por outro lado, o mitógrafo percebe quase sempre que, sob uma forma idêntica ou transformada, as mesmas narrativas, os mesmos personagens, os mesmos motivos, se encontram nos mitos e nos contos de uma população. Ainda mais: para constituir a série completa das transformações de um tema mítico, podemos muito raramente limitar-nos somente aos mitos (assim qualificados pelos indígenas); algumas dessas transformações deverão ser procuradas nos contos, ainda que seja possível inferir sua existência a partir dos mitos propriamente ditos.

Não é duvidoso, entretanto, que quase todas as sociedades percebam os dois gêneros como distintos, e que a constância dessa distinção se explique por alguma causa. Na nossa opinião, esse fundamento existe, mas se reduz a uma dupla diferença de grau. Em primeiro lugar, os contos são construídos sobre oposições mais fracas do que as dos mitos: não cosmológicas, metafísicas ou naturais, como nestes últimos, porém mais frequentemente locais, sociais, ou morais. Em segundo lugar, e precisamente porque o conto consiste em uma transposição enfraquecida de temas cuja realização amplificada é própria do mito, o primeiro está menos estritamente sujeito do que o segundo à tripla relação da coerência lógica, da ortodoxia religiosa e da pressão coletiva. O conto oferece mais possibilidades de jogo, as permutas se tornam relativamente livres e adquirem progressivamente uma certa arbitrariedade. Ora, se o conto trabalha com oposições reduzidas ao mínimo, estas serão mais dificilmente identificadas; e a dificuldade aumenta porque, já muito pequenas, elas marcam uma oscilação que permite a passagem à criação literária.

Propp percebeu muito bem a segunda dessas dificuldades: "A pureza de construção dos contos" — indispensável para a aplicação de seu método — "é própria de uma sociedade camponesa... pouco atingida pela civilização. Toda espécie de influências exteriores altera o conto popular, e às vezes chega mesmo a desagradá-lo". Neste caso, "é impossível analisar todos os detalhes" (p. 90). Por outro lado, Propp admite que o autor de contos possui uma liberdade relativa na escolha de certos personagens, na omissão ou repetição de tal ou qual função, na

determinação das modalidades das funções conservadas, enfim, e de maneira mais completa ainda, em relação à nomenclatura e aos atributos dos personagens, eles próprios impostos: "uma árvore pode indicar o caminho, uma grua ofertar um corcel, um cinzel pode espionar, etc. Esta liberdade é uma propriedade específica apenas do conto popular" (p. 101-102). Em outro trecho, ele fala dos atributos dos personagens, "tais como idade, sexo, estatuto social, aparência exterior (e outras particularidades) e assim por diante", que são variáveis porque servem "para dar ao conto brilho, encanto e beleza". São, pois causas externas as únicas razões para explicar porque num conto um atributo foi substituído por outro: transformação das condições reais de vida, influência de literaturas épicas estrangeiras, da literatura culta, da religião e das superstições, remanescências: "O conto popular sofre assim um processo metamórfico e estas transformações e metamorfoses estão sujeitas a certas leis. De tais processos resulta um polimorfismo difícil de analisar" (p. 79).

Tudo isso significa que o conto popular se presta imperfeitamente à análise estrutural. Em certa medida, talvez seja verdade: não tanto quanto acredita Propp, e não exatamente pelas razões que invoca. Voltaremos ao assunto; mas é preciso, inicialmente, procurar saber porque, nessas condições, ele escolheu o conto para experimentar seu método. Não deveria antes recorrer aos mitos, cujo valor privilegiado reconheceu em várias oportunidades?

As causas da escolha de Propp são múltiplas, e de desigual importância. Como ele não é etnólogo, pode-se supor que não dispunha de um material mitológico por ele mesmo recolhido ou coligido junto a povos seus conhecidos, e do qual possuísse um manejo perfeito. Além disso, ele se engajou num caminho onde outros o tinham imediatamente precedido: ora, eram os contos, e não os mitos, o objeto das discussões de seus antecessores, e que tinham fornecido o terreno onde alguns estudiosos russos haviam delineado os primeiros esboços de estudos morfológicos. Propp retoma o problema onde eles se detiveram, utilizando idêntico material, isto é, os contos populares russos.

Mas a escolha de Propp explica-se também, cremos, pelo desconhecimento das verdadeiras relações entre mito e conto. Se ele tem o grande mérito de neles ver espécies de um mesmo gênero, permanece, contudo, fiel à prioridade histórica do primeiro sobre o segundo. Para poder abordar o estudo do mito, diz ele, seria necessário acrescentar, à análise morfológica, "um estudo histórico que, no momento, não pode ser in-

cluído em nosso programa" (p. 82). Um pouco mais adiante, sugere que "os mitos mais arcaicos" formam o domínio onde os contos populares têm sua longínqua origem (p. 90). Com efeito, "os usos profanos e as crenças religiosas se extinguem, e o que subsiste deles torna-se conto popular" (p. 96).

Um etnólogo desconfiará de tal interpretação, pois bem sabe que, atualmente, mitos e contos existem lado a lado: um gênero não pode assim ser considerado como sobrevivência de outro, a não ser que se postule apenas que os contos preservam a lembrança de antigos mitos, caídos em desuso². Mas, além da proposição ser freqüentemente indemonstrável (pois ignoramos tudo ou quase tudo sobre antigas crenças dos povos que estudamos, e que chamamos "primitivos" precisamente por essa razão), a experiência etnográfica corrente deixa pensar que, ao contrário, mito e conto exploram uma substância comum, mas cada um a seu modo. Sua relação não é a de anterior a posterior, de primitivo a derivado. É antes uma relação de complementaridade. Os contos são mitos em miniatura, onde as mesmas oposições estão transpostas em pequena escala, e é isso inicialmente que os torna difíceis de serem estudados.

As considerações precedentes não devem fazer esquecer as outras dificuldades evocadas por Propp, ainda que se possa formulá-las de maneira diferente. Mesmo nas nossas sociedades contemporâneas, o conto não é um mito residual, mas sofre certamente por subsistir sozinho. O desaparecimento dos mitos rompeu o equilíbrio. Como um satélite sem planeta, o conto tende a sair de sua órbita, a deixar-se captar por outros pólos de atração.

Estas são razões suplementares para se preferirem as civilizações onde o mito e o conto coexistiram até recentemente e em alguns casos continuam a fazê-lo; onde, em consequência, o sistema da literatura oral é total, e pode ser apreendido como tal. Não se trata, com efeito, de escolher entre conto e mito, mas de entender que são os dois pólos de um domínio que compreende todas as espécies de formas interdiárias, e que a análise morfológica deve considerar da mesma forma,

² Para a discussão, com base em um exemplo preciso, de hipóteses deste tipo, ver os capítulos X e XIV deste livro.

sob pena de deixar escaparem elementos que pertencem como os outros a um único e mesmo sistema de transformação.

Assim, Propp se mostra dividido entre sua visão formalista e a obsessão das explicações históricas. Em certa medida, compreende-se o arrependimento que o fez renunciar à primeira para retornar às segundas. Em verdade, mal se tinha fixado nos contos populares, a antinomia se tornava insuperável: é claro que há história nos contos, mas uma história praticamente inacessível, pois conhecemos pouca coisa sobre as civilizações ante-históricas onde eles nasceram. Mas é verdadeiramente a história que falta? A dimensão histórica aparece antes como uma modalidade negativa, resultando da defasagem entre o conto presente e um contexto etnográfico ausente. A oposição se resolve quando se considera uma tradição oral ainda "em situação", semelhante às que são objeto da etnografia. Aí, o problema da história não se apresenta ou se apresenta apenas excepcionalmente, uma vez que as referências externas, indispensáveis à interpretação da tradição oral, são atuais tanto quanto esta.

Propp é, pois, vítima de uma ilusão subjetiva. Ele não está dividido, como crê, entre as exigências da sincronia e as da diacronia: *não é o passado que lhe falta, é o contexto*. A dicotomia formalista, que opõe forma e conteúdo, e que os define por caracteres antitéticos, não lhe foi imposta pela natureza das coisas, mas pela escolha acidental que fez de um domínio onde somente a forma sobrevive, enquanto que o conteúdo é abolido. Constrangido, ele se resigna a dissociá-los. E, nos momentos mais decisivos de sua análise, raciocina como se o que lhe escapa de fato lhe escapasse também de direito.

Salvo em certas passagens — proféticas, mas tímidas e hesitantes, e às quais voltaremos adiante — Propp divide em duas partes a literatura oral: uma forma, que constitui o aspecto essencial pois se presta ao estudo morfológico; e um conteúdo arbitrário ao qual, por esta razão, concede uma importância apenas acessória. Que nos seja permitido insistir neste ponto, que resume toda a diferença entre formalismo e estruturalismo. Para o primeiro, os dois domínios devem ser absolutamente separados, pois somente a forma é inteligível, e o conteúdo não é senão um resíduo desprovido de valor significativo. Para o estruturalismo, esta oposição não existe: não há, de um lado, o abstrato e, de

outro, o concreto. Forma e conteúdo são de mesma natureza, sujeitos à mesma análise. O conteúdo tira sua realidade da estrutura, e o que se chama forma é a "estruturação" das estruturas locais que constituem o conteúdo.

Essa limitação, que cremos inerente ao formalismo, ressalta, de maneira particularmente evidente, do capítulo principal da obra de Propp, dedicado às funções dos protagonistas. O autor as analisa em gêneros e em espécies. Ora, é claro que, se os primeiros são definidos por critérios exclusivamente morfológicos, as segundas o são apenas em mínima parte; involuntariamente talvez, Propp serve-se deles para reintroduzir aspectos que dizem respeito ao conteúdo. Seja, por exemplo, a função genérica: "traição". Ela é subdividida em vinte e duas espécies e subespécies tais como: o traidor "rapta uma pessoa"; "rouba um agente mágico"; "pilha ou destrói as colheitas"; "rouba a luz do dia"; "exige uma refeição de canibal", etc (p. 29-32). Todo o conteúdo dos contos se encontra assim progressivamente reintegrado, e a análise oscila entre um enunciado formal, tão generalizado que se aplica indistintamente a todos os contos (é o nível genérico), e uma simples restituição da matéria bruta, cujas propriedades formais são as únicas que possuem um valor explicativo, como foi dito inicialmente.

O equívoco é tão flagrante que Propp procura desesperadamente uma posição mediana. Ao invés de inventariar sistematicamente o que afirma serem "espécies", ele se limita a isolar algumas, alinhando confusamente, numa única categoria "específica", todas as que não se encontram com frequência. "De um ponto de vista técnico", comenta, "é mais útil isolar algumas das formas mais importantes, e generalizar sobre as demais" (p. 29 e 33). Mas de duas uma: ou são formas específicas, e não se pode formular um sistema coerente sem inventariá-las e classificá-las todas; ou há somente conteúdo, e, de acordo com as regras formuladas por Propp, deve-se excluí-lo da análise morfológica. De toda maneira, acumulando formas não classificadas não se constitui uma "espécie".

Por que então esta acomodação com que se contenta Propp? Por uma razão muito simples, que nos permite compreender uma outra fraqueza da posição formalista: a não ser que se reintegre subrepticiamente o conteúdo na forma, esta é condenada a permanecer em tal nível de abstração que perde todo o significado, e, além disso, não tem valor heurístico. O formalismo antiqua seu objeto. Em Propp, leva à descoberta da existência de um conto único. Desde então, o problema da ex-

plicação está somente deslocado. Sabemos o que é o conto, mas como a observação nos coloca em presença, não de um conto arquétipo, mas de uma infinidade de contos particulares, não sabemos mais como classificá-los. Antes do formalismo, ignorávamos, talvez, o que estes contos possuíam em comum. Depois dele, estamos privados de meios para compreender em que eles diferem. Passou-se do concreto ao abstrato, mas não se pode mais voltar do abstrato ao concreto.

Como conclusão de seu trabalho, Propp cita uma admirável página de Veselovsky:

É possível que os esquemas típicos, transmitidos de geração em geração como fórmulas cristalizadas, mas às quais um novo sopro faz renascer, possam engendrar formas novas?... A restituição complexa e como que fotográfica da realidade, que caracteriza a literatura romanesca contemporânea, parece afastar até a possibilidade de tal pergunta. Mas, quando esta literatura aparecer às gerações futuras tão longínqua quanto é agora, para nós, o período que vai da antiguidade à idade média — quando a atividade sintética do homem, este grande simplificador, houver reduzido acontecimentos outrora complexos à ordem de grandeza de pontos, os contornos da literatura contemporânea se confundirão com os que descobriremos hoje, estudando a tradição poética de um passado remoto. Então, perceberemos que fenômenos, tais como o esquematismo e a repetição, envolvem todo o domínio da literatura (citado por Propp, p. 105, segundo A. N. Veselovsky, *Poetika*, vol. II).

Este ponto de vista é muito profundo, mas, pelo menos na passagem citada, não se percebe em que base se fará a diferenciação, quando, para além da unidade da criação literária, desejar-se conhecer a natureza e a razão de suas modalidades.

Propp sentiu o problema, e a última parte de seu trabalho consiste numa tentativa, tão frágil quanto engenhosa, para reintroduzir um princípio de classificação: há um conto único, mas este conto é um arquétipo, formado por quatro grupos de funções, logicamente articulados. Se os chamarmos 1, 2, 3, 4, os contos concretos se dividirão em quatro categorias, segundo utilizem concorrentemente os quatro grupos; ou três grupos, que podem ser apenas (em razão de sua articulação lógica): 1, 2, 4 ou: 1, 3, 4; ou dois, que devem ser então: 1, 4. (cf. acima, p. 132).

Mas essa classificação em quatro categorias nos deixa praticamente tão longe dos contos reais quanto a categoria única, pois cada uma compreende ainda dezenas ou centenas de contos diferentes. Propp o sabe tão bem que continua:

uma classificação ulterior poderá também ser feita a partir das variedades do elemento fundamental. Assim à frente de cada classe, colocar-se-ão todos os contos relativos ao rapto de uma pessoa, em seguida os referentes ao roubo de um talismã, etc., percorrendo todas as variedades do elemento A (traição). Os contos... relativos à busca da noiva, do talismã, etc, virão depois (p. 92).

O que dizer, senão que as categorias morfológicas não esgotam a realidade, e que após ter banido o conteúdo dos contos considerando-o impróprio para fundar uma classificação, reintegram-no porque a tentativa morfológica abortou?

E mais grave ainda: vimos que o conto fundamental, do qual todos os contos apresentam unicamente uma realização parcial, compõe-se de duas "partidas" em que certas funções são recorrentes, simples variantes umas das outras, e algumas pertencem propriamente a cada "partida" (cf. acima, p. 121). Estas funções próprias são (para a primeira "partida"): "combate", "marca do herói", "vitória", "liquidação da situação de carência", "retorno" "perseguição do herói", "salvamento"; e (para a segunda "partida"): "retorno do herói *incógnito*", "atribuição de uma tarefa difícil", "êxito", "reconhecimento do herói", "descoberta do usurpador", "transfiguração do herói".

Em que bases se funda a diferenciação destas duas séries? Não poderíamos tratá-las, outrossim, como duas variantes, onde a "atribuição de uma tarefa difícil" seria uma transformação do "combate", o "usurpador" uma transformação do "traidor", o "êxito" uma transformação da "vitória", a "transfiguração" uma transformação da "marca"? Neste caso, a teoria do conto fundamental com duas "partidas" desmoronaria, e, com ela, a esperança frágil de um esboço de classificação morfológica. Haveria então, verdadeiramente, um único conto. Mas ele se reduziria à uma abstração, tão vaga e tão geral que ela nada nos ensinaria sobre as razões objetivas que fazem com que exista uma infinidade de contos particulares.

.
. .

A prova da análise está na síntese. Se a síntese se revela impossível, é que a análise ficou incompleta. Nada pode convencer melhor da insuficiência do formalismo do que a incapacidade em que se encontra para

³ Antes, aliás, da "prova" a que o herói é submetido, que se situa anteriormente.

restituir o conteúdo empírico de onde, todavia, partiu. O que terá perdido no meio do caminho? Precisamente, o conteúdo. Propp descobriu — e é sua glória — que o conteúdo dos contos é *permutável*; e muitas vezes concluiu que era *arbitrário*, e é a razão das dificuldades que encontrou, pois mesmo as substituições estão sujeitas a leis⁴.

Nos mitos e nos contos dos índios da América do Norte e do Sul, as mesmas ações são atribuídas, de acordo com as narrativas, a diferentes animais. Consideremos, para simplificar, os pássaros: águia, coruja, corvo. Distinguiremos, como Propp, a função constante e os personagens variáveis? Não, pois cada personagem não é apresentado sob a forma de um elemento opaco, diante do qual a análise estrutural deve deter-se a dizer "não irás além". Sem dúvida, poder-se-ia acreditar o contrário quando — à maneira de Propp — se trata a narrativa como um sistema fechado. Ela não contém, efetivamente, informações sobre si mesma, e o personagem aí é comparável a uma palavra encontrada num documento, mas não dicionarizada, ou ainda, a um nome próprio, isto é, um termo desprovido de contexto.

Mas, na verdade, compreender o sentido de um termo é sempre permutá-lo em todos os seus contextos. No caso da literatura oral, esses contextos são fornecidos, inicialmente, pelo conjunto das variantes, isto é, pelo sistema das compatibilidades e das incompatibilidades que caracteriza o conjunto permutável. Se, na mesma função, a águia aparece de dia, e a coruja de noite, já poderemos definir a primeira como uma coruja diurna, a segunda como uma águia noturna, o que significa que a oposição pertinente é dia e noite. Se a literatura oral considerada é do tipo etnográfico, existirão outros contextos, fornecidos pelo ritual, crenças religiosas, superstições, e também pelos conhecimentos positivos. Podemos perceber então que a águia e a coruja se opõem conjuntamente ao corvo assim como os predadores se opõem a um necrófago, enquanto que elas se opõem entre si pela relação dia e noite; e o pato, opõe-se aos três pela relação de uma nova oposição entre o par: céu/terra, e o par: céu/água. Definir-se-á assim progressivamente um "universo do conto" analisável em pares de oposições diversamente combinadas no cerne de cada personagem, o qual, longe de constituir uma entidade, é tal como Roman Jakobson concebe o fonema, um "feixe de elementos diferenciais".

Do mesmo modo, as narrativas americanas às vezes mencionam árvores designando-as, por exemplo, como "ameixeira" ou como "macleira".

⁴ Para uma tentativa de restituição solidária da forma e do conteúdo, ver o capítulo IX deste livro.

Mas seria igualmente falso crer que apenas o conceito "árvore" é importante e suas realizações concretas arbitrarias, ou ainda que exista uma função em cujo suporte a árvore se constituisse. O inventário dos contextos revela, efetivamente, que o que interessa filosoficamente o indígena na ameixeira é sua fecundidade, enquanto que a macieira chama sua atenção por seu poderio e profundidade de suas raízes. Uma introduz assim uma função: "fecundidade" positiva, a outra uma função: "transição terra-céu" negativa, e ambas pela relação da vegetação. Por sua vez, a macieira se opõe ao nabo selvagem (tampão móvel entre os dois mundos), ela mesma realizando a função: "transição céu-terra" positiva.

Inversamente, o exame atento dos contextos permite eliminar falsas distinções. As narrativas míticas dos índios das Planícies relativas à caça às águilas se referem a uma espécie animal identificada algumas vezes como "carcaju" e outras como "urso". Podemos decidir-nos em favor do primeiro após termos notado que os indígenas retêm sobretudo, dos hábitos do carcaju, o fato de ele zombar das armadilhas cavadas no solo. Os caçadores de águilas se dissimulam nos fossos, e a oposição: água/carcaju passa a ser a de uma caça celeste e de um caçador ctoniano, isto é, a mais forte concebível na ordem da caça. Ao mesmo tempo, esta amplitude máxima entre termos geralmente menos afastados explica porque a caça às águilas está sujeita a um ritual particularmente exigente.

Afirmar, como o fazemos, que a permutabilidade do conteúdo não equivale a um procedimento arbitrário, é o mesmo que dizer que, sob a condição de estender a análise a nível suficientemente profundo, encontrar-se-á a constância por detrás da diversidade. Inversamente, a pretendida constância da forma não nos deve enganar quanto ao fato de que as funções são, também, permutáveis.

A estrutura do conto, tal como Propp a distingue, se apresenta como uma sucessão cronológica de funções qualitativamente distintas, cada uma constituindo um "gênero" independente. Pode-se perguntar se—como no caso dos personagens e de seus atributos—ele não detém a análise demasiadamente cedo, procurando a forma perto demais da observação empírica. Entre as trinta e uma funções que ele distingue, várias parecem redutíveis, isto é, assimiláveis a uma mesma função, reaparecendo em mo-

⁵ Espécie de texugo da América (N.T.).

⁶ Sobre estas análises, cf. *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études* (Sciences religieuses): 1954-1955, p. 25-27 e 1959-1960, p. 39-42; *La Pensée sauvage*. 1962. p. 66-71.

mentos diferentes da narrativa, mas após haver sofrido uma ou mais transformações. Sugerimos anteriormente que este poderia ser o caso do usurpador, transformação do traidor; da atribuição de uma tarefa difícil, transformação da prova, etc. (cf. acima, p. 140), e que nestes casos, as duas "partidas" constitutivas do conto fundamental estariam, elas mesmas, numa relação de transformação.

Não fica excluída a possibilidade de levar mais longe ainda esta redução, e de analisar cada parte isoladamente em um pequeno número de funções recorrentes, de modo que várias funções isoladas por Propp constituiriam, na realidade, o grupo das transformações de uma única e mesma função. Assim, poder-se-ia tratar a "violação" como o inverso da "interdição", e esta como uma transformação negativa da "prescrição". A "saída" do herói e seu "retorno" apareceriam como a mesma função de disjunção, negativa ou positivamente expressa; a "busca" do herói (ele persegue alguma coisa ou alguém) se inverteria em sua "perseguição" (ele é perseguido por alguma coisa ou alguém) etc. Em outras palavras, ao invés do esquema cronológico de Propp, onde a ordem de sucessão dos acontecimentos é uma propriedade da estrutura:

A, B, C, D, E, M, N, H, T, U, V, W, X.
seria necessário adotar um outro esquema, apresentando um modelo de estrutura definida como o grupo das transformações de um pequeno número de elementos. Este esquema teria a aparência de uma matriz de duas ou três dimensões, ou mais:

w	— x	$\frac{I}{y}$	I — z	
— w	$\frac{I}{x}$	I — y	z	
$\frac{I}{w}$	I — x	y	— z	
I — w	x	— y	$\frac{I}{z}$	
.....				

e onde o sistema das operações se aproximaria de uma álgebra de Boole.

Em outro trabalho, mostrei que esta formulação era a única capaz de resolver o duplo caráter que a representação do tempo oferece em todo sistema mítico: a narrativa está, simultaneamente, "no tempo" (ela consiste numa sucessão de acontecimentos), e "fora do tempo" (seu valor significativo é sempre atual)⁷. Mas limitando-nos aqui à discussão das teorias de Propp, podemos dizer que ela oferece uma outra vantagem, que é a de conciliar, muito melhor do que Propp consegue, seu princípio teórico de permanência da ordem de sucessão, e a evidência empírica dos deslocamentos que observamos, de um conto a outro, em relação a certas funções ou grupos de funções (p. 97-98). Se nossa concepção for adotada, a ordem de sucessão cronológica se reabsorve numa estrutura matriz atemporal cuja forma é, efetivamente, constante; e os deslocamentos de funções são mais do que uma de suas formas de substituição (por colunas, ou frações de colunas, verticais).

. . .

Estas críticas valem, sem dúvida, contra o método seguido por Propp e contra suas conclusões. Entretanto, não se poderia sublinhar suficientemente o fato de que ele foi seu próprio crítico, e que, em algumas passagens, formula, com a maior clareza, as soluções que acabamos de sugerir. Retomemos, com base neste ponto de vista, os dois temas essenciais de nossa discussão: constância do conteúdo (a despeito de sua permutabilidade), permutabilidade das funções (a despeito de sua constância).

Um capítulo da obra (VIII) intitula-se: "Dos atributos dos protagonistas e de sua significação" (o grifo é nosso). Em termos bastante obscuros (pelo menos na tradução inglesa), Propp interroga-se sobre a variabilidade aparente dos elementos. Esta não exclui a repetição; podemos, pois, determinar formas fundamentais, e outras derivadas ou heterônimas. Com base nisso, distinguiremos um modelo "internacional", modelos "nacionais" ou "regionais", enfim modelos característicos de certos grupos sociais ou profissionais: "Comparando-se os documentos relativos a cada grupo, poder-se-ão definir todos os métodos, ou, mais precisamente, todos os aspectos das transformações" (p. 80).

Ora, a reconstituição de um conto-tipo, a partir das formas fundamentais próprias de cada grupo, deixa perceber que este conto contém

⁷ *Antropologia Estrutural*. p. 251-252.

certas representações abstratas. As provas impostas pelo benfeitor ao herói podem variar segundo os contos, nem por isso deixam de implicar uma intenção constante de um protagonista em relação a outro. O mesmo acontece com referência às tarefas impostas à princesa cativa. Entre essas intenções, exprimíveis por fórmulas, algo de comum ressalta. Comparando essas fórmulas com os outros atributos,

percebe-se, de maneira imprevista, um fio condutor que liga o plano lógico ao plano artístico... Mesmo um detalhe como a cabeleira loura da princesa... adquire uma significação muito particular, e que deve ser estudada. Este estudo dos atributos torna possível uma interpretação científica dos contos populares (p. 82).

Como não dispõe de um contexto etnográfico (que, na melhor das hipóteses, somente uma pesquisa histórica e pré-histórica permitiria atingir), Propp renuncia a este programa imediatamente após havê-lo formulado, ou o adia para momento mais oportuno (o que explica seu retorno à investigação das remanescências, e ao estudo comparativo): "tudo o que acabamos de enunciar reduz-se a suposições". Entretanto, "o estudo dos atributos dos protagonistas, tal como foi esboçado, possui uma grande importância" (p. 82). Mesmo se ele se reduz provisoriamente a um inventário, pouco interessante em si mesmo, incita a considerar "as leis de transformação, e as noções abstratas, que se refletem nas formas fundamentais dos atributos" (*ibid.*).

Propp atinge aqui o fundo do problema. Por detrás dos atributos inicialmente desdenhados como um resíduo arbitrário e privado de significação, ele pressente a intervenção de "noções abstratas" e de um "plano lógico" cuja existência, se estabelecida, permitiria tratar o conto como um mito (*ibid.*).

Quanto ao segundo tema, os exemplos reunidos no apêndice II mostram que Propp, às vezes, não hesita em introduzir noções tais como de função negativa e de função inversa. Utiliza mesmo um símbolo especial para a segunda (=). Vimos, anteriormente, que certas funções se excluem mutuamente. Outras se implicam, assim "interdição" e "violação" de um lado, "fraude" e "submissão" de outro, e estes dois pares são, em geral, incompatíveis⁸ (p. 98). Daí o problema, explicitamente

⁸ Este segundo sistema de incompatibilidades deriva das funções que Propp chama preparatórias, em razão de seu caráter contingente. Lembremos que, para Propp, as funções principais comportam apenas um único par de incompatibilidades.

colocado por Propp: "as variedades de uma função estão necessariamente ligadas a certas variedades correspondentes de uma outra função?" (p. 99). Sempre, em alguns casos ("interdição" e "violação", "combate" e "vitória", "marca" e "reconhecimento", etc.); apenas algumas vezes, em outros. Certas correlações podem ser unívocas, outras recíprocas (o arremesso de um pente aparece sempre num contexto de fuga, mas a recíproca não é verdadeira). "Sob este ângulo, parece que há elementos unilateral ou bilateralmente substituíveis" (p. 99).

Num capítulo anterior, Propp fizera o estudo das correlações possíveis entre as diferentes formas da "prova" que o benfeitor impõe ao herói, e as formas que pode tomar a "transmissão do agente mágico" ao herói; concluiu pela existência de dois tipos de correlações, segundo a transmissão ofereça ou não um caráter de barganha ("*marchandage*") (p. 42-43). Aplicando estas regras e outras do mesmo tipo, Propp entrevê a possibilidade de uma verificação experimental de todas as suas hipóteses. Seria suficiente aplicar o sistema das compatibilidades e das incompatibilidades, das implicações e das correlações (totais ou parciais) à fabricação de contas sintéticos. Veríamos então estas criações "tomarem vida, tornarem-se verdadeiramente contos populares" (p. 101).

*
* *

Isto não seria evidentemente possível, acrescenta Propp, a não ser sob a condição de repartir as funções entre protagonistas tomados de empréstimo à tradição ou inventados, e de não omitir as motivações, ligações, "e todos os outros elementos auxiliares", cuja criação é "absolutamente livre" (p. 102). Afirmemos ainda uma vez que ela não o é, e que as hesitações de Propp sobre este ponto explicam porque sua tentativa tenha parecido de início — e também a ele mesmo — sem saída.

Os mitos de origem dos índios Pueblo ocidentais começam pela narrativa da emergência dos primeiros homens fora das profundezas da terra onde residiam primitivamente. Esta emergência deve ser motivada, e, de fato, ela o é de dois modos: quer os homens tomem consciência de sua condição miserável e queiram dela escapar; quer os deuses descubram sua própria solidão, e chamem os homens à superfície da terra para que estes possam dirigir-lhes preces e oferecer-lhes um culto. Reconhecemos a "situação de carência" descrita por Propp, porém motivada, segundo os casos, do ponto de vista dos homens ou do ponto de

vista dos deuses. Ora, esta mudança de motivação de uma variante para outra é tão pouco arbitraria que acarreta a transformação correlativa de toda uma série de funções. Em última análise, ela se prende a maneiras diferentes de colocar o problema das relações entre a caça e a agricultura⁹. Mas seria impossível atingir esta explicação se os ritos, as técnicas, os conhecimentos e as crenças das populações em questão não pudessem ser estudados sociologicamente, e de modo independente de sua incidência mítica. Senão, estaríamos presos dentro de um círculo.

O erro do formalismo é, pois, duplo. Prendendo-se exclusivamente às regras que presidem à combinatória das proposições, ele perde de vista que não existe língua da qual se possa deduzir o vocabulário a partir da sintaxe. O estudo de qualquer sistema lingüístico requer o concurso do gramático e do filólogo, o que quer dizer que, em matéria de tradição oral, a morfologia é estéril a menos que a observação etnográfica, direta ou indireta, venha fecundá-la. Imaginar ser possível dissociar as duas tarefas, empreender primeiramente a gramática e deixar o léxico para mais tarde, é condenar-se a não produzir senão uma gramática exangue e um léxico onde as estórias ocuparão o lugar de definições. No final, nem uma nem outra cumpririam sua missão.

→ Este primeiro erro do formalismo explica-se pelo seu desconhecimento da complementaridade entre significante e significado, que reconhecemos, a partir de Saussure, em todo sistema lingüístico. Ora, este erro se agrava nele em virtude de um erro inverso, que consiste em tratar a tradição oral como uma expressão lingüística semelhante a todas as outras, isto é, desigualdade propícia à análise estrutural segundo o nível considerado.

→ Atualmente, admite-se que a linguagem é estrutural no estágio fonológico; e, progressivamente, nos persuadimos que ela o é, também, no estágio gramatical. Mas estamos menos certos de que ela o seja no estágio do vocabulário. Exceto, talvez, em certos domínios privilegiados, não se descobriu ainda o ângulo sob o qual o vocabulário poderia ser submetido à análise estrutural.

A transposição desta situação para a tradição oral explica a distinção que Propp faz entre um único nível morfológico verdadeiro — o das funções —, e um nível amorfo onde se acumulam personagens.

⁹ *Antropologia Estrutural*, capítulo XI; cf. também: *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études* (Sciences Religieuses): 1952-1953. p. 19-21; 1953-1954. p. 27-29.

atributos, motivações, ligações; somente este último — como se acredita do vocabulário — passível da investigação histórica e da crítica literária.

Esta assimilação desconhece que, formas da linguagem, os mitos e os contos dela fazem um uso “hiper-estrutural”; eles formam, poderíamos dizer, uma “metalinguagem” onde a estrutura é operante em todos os níveis. Por esta propriedade, aliás, eles devem ser imediatamente reconhecidos como contos ou mitos, e não como narrativas históricas ou romanescas. Sem dúvida, enquanto discurso, fazem uso de regras gramaticais e de palavras do vocabulário. Mas uma outra dimensão acrescenta-se à habitual, porque regras e palavras aí servem para construir imagens e ações que são, ao mesmo tempo, significantes “normais” em relação ao significados do discurso, e elementos de significação com referência a um sistema significativo suplementar que se situa em outro plano: digamos, para esclarecer a tese, que em um conto, um “rei” não é somente um rei, e uma “pastora” apenas uma pastora, mas que estas palavras e os significados que elas encobrem se tornam meios sensíveis para construir um sistema inteligível formado pelas oposições: *macho/fêmea* (sob a relação da *natureza*), e: *alto-baixo* (sob a relação da *cultura*), e por todas as permutações possíveis entre os seis termos.

A linguagem e a metalinguagem, de cuja união nascem os contos e os mitos, podem possuir certos níveis em comum; estes níveis, entretanto, estão em planos diferentes. Mesmo permanecendo termos do discurso, as palavras do mito funcionam aí como feixes de elementos diferenciais. Do ponto de vista da classificação, estes mitemas se situam, não sobre o plano do vocabulário, mas sobre o dos fonemas; com a diferença de não operarem sobre o mesmo *continuum* (recursos da experiência sensível, num caso, do aparelho fonador, no outro); com a diferença também que o *continuum* é decomposto e recomposto segundo regras binárias ou ternárias de oposição e de correlação.

O problema do léxico não é, pois, o mesmo, segundo se considera a linguagem ou metalinguagem. O fato de, nos mitos e contos americanos, a função de *trickster* poder ser “encarnada”, ora pelo coiote, ora pelo “vison”, ora pelo corvo, coloca um problema etnográfico e histórico, comparável a uma pesquisa filológica sobre a forma atual de uma palavra. E, todavia, o problema é outro, não é procurar saber porque uma certa espécie animal é chamada em francês “vison”, e em inglês “mink”. No segundo caso, o resultado pode ser considerado arbitrário, e trata-se apenas de reconstituir o desenvolvimento que conduziu a uma determi-

nada forma verbal. No primeiro caso, a liberdade é bem menor, porque as unidades constitutivas são pouco numerosas e suas possibilidades de combinação, limitadas. A escolha se faz então entre alguns possíveis preexistentes.

Entretanto, se olharmos as coisas mais de perto, veremos que esta diferença, aparentemente quantitativa, não se prende verdadeiramente ao número das unidades constitutivas — que não é da mesma ordem de grandeza segundo se considerem os fonemas e os mitemas —, mas à natureza destas unidades constitutivas, qualitativamente diferentes nos dois casos.

De acordo com a definição clássica, os fonemas são elementos desprovidos de significação, mas que servem, em virtude de sua presença ou ausência, para diferenciar termos — as palavras — que possuem, eles mesmos, um sentido. Se estas palavras parecem arbitrárias quanto à sua forma sonora, não é somente por serem o produto grandemente aleatório (talvez, aliás, menos do que se crê) das combinações possíveis entre os fonemas, que cada língua autoriza em número muito elevado. A contingência das formas verbais vem sobretudo do fato de que suas unidades constitutivas — os fonemas — são elas próprias indeterminadas sob a relação da significação: nada predestina certas combinações sonoras a veicular tal ou qual sentido. Já tentamos demonstrar anteriormente que a estruturação do vocabulário se opera em outro nível: *a posteriori* e não *a priori*¹⁰.

Quanto aos mitemas, o caso é diferente, pois que estes resultam de um jogo de oposições binárias ou ternárias (o que os torna comparáveis aos fonemas), mas entre elementos já carregados de significação no plano da linguagem — as “representações abstratas” a que se refere Propp — e que se exprimem com palavras do vocabulário. Tomando emprestado um neologismo à técnica da construção, poderíamos dizer que diferentemente das palavras, os mitemas são “protendidos” (“*pré-constraints*”). Claro, são ainda palavras, mas com duplo sentido: *palavras de palavras*, que funcionam simultaneamente sobre dois planos, o da linguagem, onde cada uma tem seu próprio significado, e o da metalinguagem, onde intervêm como elementos de uma super-significação, que somente pode nascer de sua união.

¹⁰ Antropologia Estrutural, capítulo V.

Admitindo-se isso, compreende-se que não haja nada nos contos e nos mitos que possa permanecer estranho, e como que rebelde, à estrutura. Mesmo o vocabulário, isto é, o conteúdo, aí aparece desprovido deste caráter de "natureza naturalizante", autorizando-nos a ver nisso, talvez erradamente, alguma coisa que se faz, de modo imprevisível e contingente. Através dos contos e dos mitos, o vocabulário se apreende como "natureza naturalizada": é um dado, ele tem suas leis que impõem uma certa divisão ao real e à própria visão mítica. Para esta, a liberdade não é nada mais do que procurar saber que composições coerentes são possíveis, entre as peças de um mosaico cujo número, sentido e contornos foram prefixados.

Denunciamos o erro do formalismo, que consiste em crer que se possa começar pela gramática, e adiar o léxico. Mas o que é verdadeiro para qualquer sistema linguístico o é, bem mais, para os mitos e os contos, porque, neste caso, a gramática e o léxico não estão apenas estreitamente unidos enquanto operam em estágios distintos: gramática e léxico aderem um ao outro sobre toda sua superfície e se recobrem completamente. Diferentemente da linguagem onde se coloca ainda o problema do vocabulário, a metalinguagem não comporta nenhum nível em que os elementos não resultem de operações bem determinadas, e efetuadas de acordo com as regras. Neste sentido, tudo aí é sintaxe. Mas, em outro sentido também, tudo é vocabulário, pois os elementos diferenciais são palavras; os mitemas são ainda palavras; as funções — estes mitemas de segunda potência — são denotáveis por palavras (como Propp bem o percebeu); é concebível que existam línguas tais em que o mito seja, inteiramente, expresso por uma única palavra.

POST-SCRIPTUM

Na edição italiana de sua obra (*Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. A cura di Gian Luigi Bravo*, Giulio Einaudi editore. Torino, 1966), Propp replicara ao texto que acabamos de ler de forma violenta. Convidado pelo editor italiano para responder, mas preocupado em não prolongar o que me parecia ser um mal-entendido, limitei-me a um breve comentário do qual, não tendo conservado o original, reconstituo abaixo o teor aproximado, de acordo com a tradução que aparece na página 164:

Todos os que leram o estudo que dediquei em 1960 à obra profética de Propp e que o editor italiano incluiu neste volume, não puderam deixar de considerá-la o que ela desejava ser: uma homenagem a uma grande descoberta que precede de um quarto de século as tentativas que outros, e eu mesmo, tínhamos feito no mesmo sentido.

É por isso que constato com surpresa e pesar que o estudioso russo, para cuja justa celebridade acreditei ter modestamente contribuído, viu algo diferente em meu trabalho: não uma discussão plena de deferência incidindo sobre certos aspectos teóricos e metodológicos de sua obra, mas um ataque perverso.

Não desejo travar com ele uma polêmica sobre o assunto. Está claro que, considerando-me um filósofo puro, ele mostra ignorar meus trabalhos etnológicos, enquanto que uma troca de opiniões proveitosa deveria ter como fundamento nossas contribuições respectivas ao estudo e à interpretação das tradições orais.

Mais quaisquer que sejam as conclusões que leitores melhor informados poderão tirar desta confrontação, a seus olhos, como aos meus, a obra de Propp conservará o mérito imperecível de haver sido a primeira.

Tradução de LUCIA PESSÔA DA SILVEIRA

CAPITULO IX

A GESTA DE ASDIHAL *

I

O presente estudo de um mito indígena da costa canadense do Pacífico tem duplo objetivo. Primeiro, isolar e comparar os *diversos níveis* em que o mito se situa: geográfico, econômico, sociológico, cosmológico. Cada um destes níveis, assim como o simbolismo que lhe é próprio, aparece como transformação de uma estrutura lógica subjacente, mas comum a todos eles. Segundo, comparar as *diferentes versões* umas com as outras, procurando identificar as variações que as distinguem, ou ao menos distinguem algumas delas, pois que, provindas todas da mesma população (mas recolhidas em diferentes pontos do território), tais divergências não podem ser explicadas em função de crenças, língua ou instituições diferentes.

A gesta de Asdiwal, dos índios Tsimshian, é conhecida em quatro versões, recolhidas cerca de sessenta anos atrás por Franz Boas, publicadas nos seguintes trabalhos:

BOAS, Franz. *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amekas*. Berlin, 1895. (Citado: Boas, 1895).

* École Pratique des Hautes Études. Seção das ciências religiosas. *Annuaire 1958-1959*, Paris, 1958, p. 3-43. Republicado por *Les Temps modernes*, nº 179, março, 1962.

— *Tsimshian Texts*, Smithsonian Institution, Boletim 27, Bureau of American Ethnology, Washington, 1902. (Citado: Boas, 1902).

— *Tsimshian Tests* (News Series). Publicações da American Ethnological Society, v. III, Leyden, 1912 (citado: Boas, 1912).

— *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, 31º Relatório Anual, Bureau of American Ethnology (1909-1910). Washington, 1916. (Citado: Boas, 1916).

Começaremos por relembrar alguns fatos, cujo conhecimento é indispensável à compreensão do mito.

Os índios Tsimshian fazem parte, juntamente com os Tlingit e os Haida, do grupo setentrional das culturas da costa noroeste do Pacífico. Seu *habitat* é a Colúmbia Britânica, imediatamente ao sul do Alasca e compreende as bacias dos rios Nass e Skeena, com a região litorânea que se estende dos seus estuários e, mais para o interior, o território banhado pelos dois rios e seus afluentes. O Nass ao norte e o Skeena ao sul correm na direção nordeste-sudoeste e são aproximadamente paralelos, mas o curso do Nass é mais acentuadamente norte-sul, pormenor não desprovido de importância, conforme veremos adiante.

Este território era partilhado por três grupos locais, distinguíveis por diferenças dialetais: no curso superior do Skeena, os Gitskan; no curso inferior e na região costeira, os Tsimshian, propriamente ditos; nos vales do Nass e seus afluentes, os Nisqa. Três das versões da gesta de Asdiwal foram recolhidas no litoral e em dialeto tsimshian (Boas, 1895, p. 285-288; Boas 1912 p. 71-146; Boas 1916, p. 243-245 e análise comparativa, p. 792-824). A quarta versão foi recolhida na foz do Nass, em dialeto nisqa (Boas, 1902, p. 225-228). É a que oferece, em relação às outras três, as diferenças mais acentuadas.

Como todos os povos da costa noroeste do Pacífico, os Tsimshian não praticavam a agricultura. Durante o verão, colhiam frutos, favas, plantas e raízes nativas em estado selvagem, ocupação eminentemente feminina, enquanto os homens caçavam ursos e cabras nas montanhas, bem como focas nos recifes do litoral. Pescavam também em alto-mar, sobretudo bacalhau e a solha, além de arenques perto das praias. Era, porém, a pesca fluvial que, com seu ritmo complexo, marcava mais profundamente a vida da tribo. Enquanto os Nisqa eram relativamente sedentários, os Tsimshian se deslocavam, conforme as estações do ano, entre suas aldeias de inverno, situadas na região litorânea, e os locais de pesca, alternadamente sobre o Nass e sobre o Skeena.

No fim do inverno, quando estavam chegando ao fim as provisões de peixe-defumado, carne seca, gordura e frutos em conserva, ou mesmo completamente esgotadas, os índios experimentavam duros períodos de fome, cujo eco se encontra no mito. Esperavam então ansiosamente a chegada do peixe-azeite, que subia, durante cerca de seis semanas, o rio Nass (ainda gelado no princípio) para a desova¹. Este acontecimento começava em torno de 1º de março e todo a população ribeirinha do Skeena se deslocava em barcos, ao longo da costa até o Nass, para tomar posição nos locais de pesca, que eram propriedade de cada família. O período entre 15 de fevereiro a 15 de março era chamado, não sem razão, de "refeição de peixe-azeite", e o que lhe seguia, de 15 de março a 15 de abril, "cozimento de peixe-azeite" (para retirar-lhe o óleo), operação estritamente tabu aos homens, enquanto as mulheres eram obrigadas a usar seus seios como lagar e as tripas e resíduos eram deixados aos vermes e à putrefação na vizinhança imediata das habitações, apesar do mau cheiro pestilencial, até o término dos trabalhos².

Todos voltavam depois pelo mesmo caminho ao Skeena, para um segundo acontecimento de importância capital: a chegada do salmão, que se pescava em junho e julho (os "meses do salmão"). Uma vez defumado e armazenado o peixe para um ano, as famílias iam para as montanhas e os homens caçavam, enquanto as mulheres faziam as provisões de frutas e favas. Quando chegava, com o frio, o mês ritual do jogo dos piões, que rodavam sobre o gelo, instalavam-se nas aldeias permanentes para a hibernação. Durante este período, os homens iam às vezes novamente à caça, por alguns dias ou mesmo semanas. Chegava, por fim, o 15 de novembro, o "mês do tabu", que inaugurava as grandes cerimônias do inverno, em razão das quais os homens estavam presos a diversas proibições.

Convém lembrar que os Tsimshian estavam divididos em quatro clãs matrilineares, não localizados, mas estritamente exogâmicos e divididos em linhagens, estirpes e casas: Águias, Corvos, Lobos e Orcas. As aldeias permanentes eram a sede de outras tantas chefias, em geral chamadas "tribos" pelos informantes indígenas. A sociedade tsimshian estava dividida em castas hereditárias em linha bilateral, todo indivíduo devendo casar-se de acordo com sua posição: "pessoas verdadeiras" ou

¹ GODDARD, P. E., *Indians of the Northwest Coast*.

² BOAS. 1916. p. 398-399 e 44-45.

famílias reinantes; "pequena nobreza" e "povo", o qual compreendia (salvo em caso de resgate por um generoso *potlatch*) todos aqueles que não pudessem orgulhar-se de nobreza igual nas duas linhas³.

II

Vamos dar agora um resumo da gesta de Asdiwal, baseados em Boas 1912, tomado como versão de referência. Esta versão foi recolhida no litoral, em Port Simpson, em dialeto tsimshian. Boas publicou o texto na língua original, acompanhado de tradução em inglês.

A fome assola o vale do Skeena, o rio está gelado, é o inverno. Duas mulheres, mãe e filha, cujos maridos morreram ambos de fome, sonham separadamente com os tempos felizes em que viviam juntas, quando não faltavam alimentos. Tornadas livres pela viuvez, têm simultaneamente a idéia de reunir-se e se põem a caminho ao mesmo tempo. Como a mãe mora ao norte, a jussante, e a filha a montante, a primeira se dirige para o leste, enquanto a segunda caminha para o oeste, tomando as duas o leito congelado do Skeena, sobre o qual se encontram, a meio caminho.

Chorando de fome e de tristeza, as duas mulheres acampam na margem do rio ao pé de uma árvore, perto da qual encontram, por todo alimento, uma fava apodrecida que dividem melancolicamente.

Durante a noite, um desconhecido visita a jovem viúva. Logo se saberá que seu nome é Hatsenas⁴, termo que designa, no dialeto tsimshian, um pássaro de bom agouro. Graças a ele, as duas mulheres começam a encontrar comida regularmente e, tendo-se tornado esposa do protetor desconhecido, a jovem viúva dá luz a um filho, Asdiwal (Asiwa, Boas -1895; Asi-hwil.

³ BOAS. 1916. p. 478-514; GARFIELD, Viola E. *Tsimshian Clan and Society*. p. 173-174 e 177-178; GARFIELD, V. F. WINGERT, P. S. BARBEAU, M. *The Tsimshian: Their Arts and Music*. p. 134; GARFIELD, V. E. e WINGER, P. S. *The Tsimshian Indian and their Arts*.

⁴ Hatsenas (Boas, 1912), Hatsenas (Boas, 1895): "É um pássaro que se parece com o melro americano [inglês "robin": *Turdus migratorius*], mas não é o mesmo". (Boas 1912, p. 72-73). Segundo Boas 1895, ele canta "hó, hó" e seu nome, que significa "Boa Sorte", designa um pássaro enviado pelo céu, como mensageiro (p. 286). Poderíamos pensar no Melro com coleira (*Ixoreus naevius*) que é, efetivamente, um pássaro de inverno, de grito estranho e misterioso (L.-S. 1971*, p. 438-439, 447).

Neste trabalho, sem pretensões lingüísticas, simplificamos ao máximo a transcrição de nomes indígenas, limitando-nos as distinções indispensáveis para evitar ambigüidade entre os termos citados.

* L.-S. 1971* = *Mythologiques*. Paris, Plon, 1971.

Boas 1902)⁵, cujo crescimento é acelerado por meios sobrenaturais por seu pai, que lhe entrega diversos objetos mágicos: arco e flechas infalíveis na caça; aljava, lança, cesta, sapatos para a neve, manto e chapéu que servirão ao herói para transpor todos os obstáculos, tornar-se invisível e produzir um alimento inesgotável. Hatsenas desaparece e a mais velha das duas mulheres morre.

Asdiwal e sua mãe prosseguem a marcha para o Oeste e se instalam na terra natal dela, Gitsalasert, nas gargantas do Skeena⁶. Um dia, uma urso branca desce ao vale.

Perseguida por Asdiwal, e quase alcançada graças aos objetos mágicos, ela começa a subida de uma escada. Asdiwal a segue até o céu, que toma a forma de uma vasta planície, verde e florida. A urso a atrai à casa de seu pai, o Sol, onde se transforma em graciosa moça, a Estrela da Tarde. Casam-se, não sem que antes o Sol submetta Asdiwal a uma série de provas, nas quais todos os pretendentes anteriores sucumbiram (caça à cabra selvagem, na montanha dos tremores de terra; apanhar água, em uma fonte no fundo de uma gruta cujas paredes se fecham; apanhar lenha de uma árvore que esmaça os que a abatem; permanência em um forno quentíssimo), mas das quais Asdiwal triunfa graças a seus objetos mágicos e à oportuna intervenção de seu pai. Conquistado pelos talentos de seu genro, o Sol concorda com o casamento.

Asdiwal, porém, tem saudades da mãe. O Sol consente que volte à Terra com sua esposa e lhes dá, como provisão para a viagem, quatro cestas cheias de comidas inesgotáveis, o que proporciona ao casal uma acolhida cheia de gratidão de parte dos índios, presa da fome hiberna.

Apesar das repetidas advertências de sua mulher, Asdiwal a engana com uma índia da tribo, Estrela da Tarde, magoada, parte, seguida por seu marido arrependido. Chegando à meia-altura, entre o céu e a terra, Asdiwal é fulminado por sua mulher, que desaparece. Ele morre, mas logo chorado por sua esposa, é ressuscitado por seu sogro celestial.

Tudo vai bem por algum tempo, mas Asdiwal sente novamente a nostalgia da Terra. Sua mulher não concorda em acompanhá-lo e lhe diz adeus definitivamente. De volta à aldeia, o herói sabe da morte de sua mãe. Nada mais o retém ali ele retoma a marcha na direção de jusante.

⁵ O nome Asdiwal tem certamente diversas conotações. A forma em língua nass, Asihwil, significa "desbravador de montanhas" (Boas, 1902, p. 226), mas cf. também *asdiwal*, "estar em perigo" (Boas 1912, Glossário, p. 257) e *Asewaelgyet*, "nome distintivo e aparência especial do Pássaro-Trovão" (BARBEAU, M. *Totem Poles*, vol. I, p. 144-145 e vol. II, p. 476).

⁶ BOAS. 1912, p. 83.

Chegando à aldeia tsimshian de Ginaxangioget, seduz a filha do chefe local com que se casa. A princípio, o casamento é feliz e Asdiwal participa, com seus quatro cunhados, das caçadas de cabra selvagem, coroadas de sucesso graças aos objetos mágicos. Aproximando-se a primavera, toda a família se desloca, parando primeiro em Metlakatla, dirigindo-se depois, de barco, na direção do rio Nass, subindo ao longo da costa. Um vento contrário os imobiliza e eles acampam, por algum tempo, em Ksemaksen. As coisas se complicam, por causa de uma briga entre Asdiwal e seus cunhados sobre os méritos dos caçadores das montanhas e dos caçadores do mar. Realiza-se um concurso: Asdiwal volta da montanha com quatro ursos que matou, enquanto os quatro cunhados voltam com as mãos abanando de sua caçada no mar. Humilhados e furiosos, levantam o acampamento, levando a irmã e abandonando Asdiwal.

Este é recolhido por estrangeiros vindos de Gitxatla, que também vão para o Nass, para a estação do peixe-azul.

Como no caso precedente, formam um grupo de quatro irmãos e uma irmã, que Asdiwal se apressa em tomar por esposa. Juntos, chegam logo ao rio Nass, onde vendem muita carne fresca e salmões aos Tsimshian, já ali instalados e esfaimados.

A pesca tendo sido boa, todo o mundo volta a seus lugares de origem: os Tsimshian para sua capital, Metlakatla, os Gitxatla para sua cidade de Laxadan, onde Asdiwal se torna pai de um menino. Já é rico e célebre. Um dia de inverno, vangloria-se de poder caçar a foca no mar melhor do que seus cunhados. Partem juntos. Graças aos objetos mágicos, Asdiwal realiza uma caçada milagrosa, sobre um recife onde seus cunhados, vexados, o abandonam sem comida e sem fogo. Sobrevém uma tempestade, o rochedo é varrido pelas ondas. Com a ajuda de seu pai, que aparece para salvá-lo, Asdiwal, transformado em pássaro, consegue manter-se à flor das águas, flutuando sobre os objetos mágicos que lhe servem de poleiro.

Passados dois dias e duas noites, a tempestade se acalma. Asdiwal adormece, esgotado. Um ratinho o desperta e o conduz ao subterrâneo das focas (leões marinhos), que ele feriu, mas que se imaginam vítimas de uma epidemia, porque as flechas de Asdiwal são invisíveis. Asdiwal tira as flechas e cura as focas, às quais pede, em troca, que assegurem sua volta. Infelizmente, as embarcações das focas, que são seus próprios estômagos, estão inutilizadas, pois foram transpassadas pelas flechas de Asdiwal. O rei das focas empresta então a Asdiwal o seu próprio estômago, à guisa de barco, com a condição de devolvê-lo sem demora. Chegando à costa, o herói encontra sua mulher inconsolável e seu filho. Com a ajuda desta boa esposa, mas má irmã,

que cumpre os ritos indispensáveis ao êxito da operação. Asdiwal fabrica espadarts (*killer-wale*) de madeira esculpida, aos quais ele dá a vida e que despedaçando as embarcações a golpes de nadadeiras, provocarão o naufrágio e a morte dos cunhados.

Asdiwal, porém, sente de novo irresistível saudade dos lugares de sua infância. Deixa sua mulher e volta ao vale do Skeena. Fixa-se na aldeia de Ginadaos e a ele se reúne seu filho, a quem entrega seu arco e suas flechas mágicas, recebendo dele um cão.

Chegando o inverno, Asdiwal parte para caçar na montanha, mas esquece seus sapatos mágicos. Perdido, incapaz de subir ou de descer sem sua ajuda, é metamorfoseado em pedra, juntamente com sua lança e seu cão, e ainda podem ser vistos sob esta forma, no cume da grande montanha do lago de Ginadaos⁷.

III

Atenhamo-nos provisoriamente apenas a esta versão, para tentar evidenciar suas articulações essenciais. O relato se prende a fatos de natureza diversa: inicialmente, a geografia física e política do território tsimshian, sendo que os lugares e cidades mencionados têm existência real. Em seguida, a vida econômica dos indígenas, que determina, como vimos, as grandes migrações estacionais entre os vales do Nass e do Skeena, durante as quais se desenvolvem as aventuras de Asdiwal. Em terceiro lugar, a organização social e familiar, visto que assistimos a diversos casamentos, divórcios, viuvezas e incidentes conexos. Enfim a cosmologia, porque, ao contrário das outras, as duas viagens de Asdiwal ao céu e ao fundo da Terra, são de ordem mítica e não reais.

Primeiramente, o quadro geográfico⁸.

⁷ BOAS. 1912. p. 71-146.

⁸ Mais preciso e completo do que o mapa publicado nas primeiras edições deste trabalho, este me foi graciosamente fornecido por Wilson Duff, professor da Universidade de Columbia britânica em Vancouver, a quem expressei toda minha gratidão. Os nomes dos lugares continuam facilmente identificáveis, apesar da transcrição um pouco diferente da de Boas.

O relato começa no vale do Skeena, onde as duas heroínas, partindo de suas aldeias, uma a montante, a outra a jusante, encontram-se a meio caminho. Na versão recolhida por Boas no estuário do Nass (Boas, 1902), especifica-se que o lugar de encontro (desta vez sobre o Nass) chama-se Hwil-lê-ne-hwada, isto é, "Lá onde elas se encontraram" (*loc. cit.*, p. 225).

Depois da morte de sua mãe, a viúva jovem e seu filho irmão residir na aldeia natal desta última (a aldeia de seu pai, onde sua mãe residiu desde o casamento até a viuvez), ou seja, a aldeia a jusante. Ali se localiza a lenda da viagem ao céu. Esta aldeia, chamada Gitsalasert, "Homens das gargantas" (do Skeena), não se situava longe da cidade moderna de Usk⁹. Ainda que falando o dialeto tsimshian, localizava-se fora das "nove cidades" que formavam a província tsimshian propriamente dita¹⁰.

Com a morte da mãe, Asdiwal continua a caminhar na direção de jusante, quer dizer, para o oeste. Passa a morar na aldeia de Ginaxangioget, onde se casa. Estamos em país tsimshian propriamente dito, sobre o Skeena. De fato, Ginaxangioget é um vocábulo formado de *git*, "homens", e de *gi. k*, "pinheiro do Canadá" (*hemlock tree*, em inglês), dando *Ginax-angi. k*, "homens dos pinheiros"¹¹ e Ginaxangioget era uma das nove principais cidades dos Tsimshian¹².

Quando Asdiwal inicia a viagem sobre o Nass, com a família de sua mulher, para pescar o peixe-azeite, parte do estuário do Skeena, passa para o mar, para a capital dos Tsimshian, Metlakatla. É a antiga Metlakatla (aliás, relativamente antiga), existindo uma cidade recente, com o mesmo nome fundada por índios convertidos ao cristianismo, na Ilha Annette, no Alasca¹³.

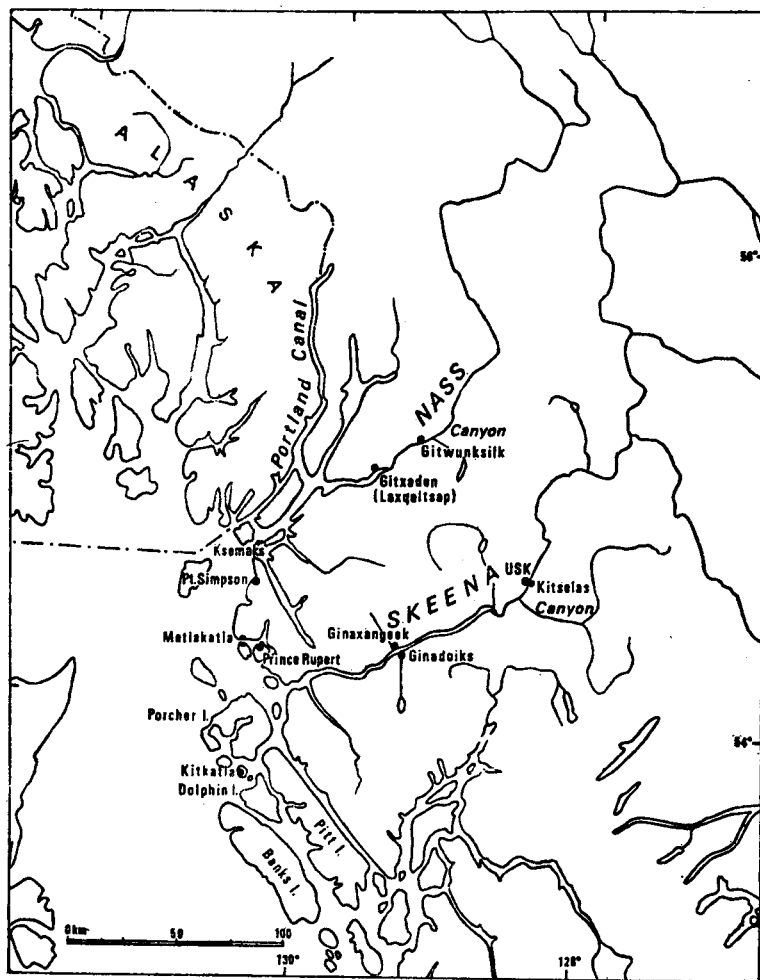
⁹ GARFIELD, I. c., p. 175; BOAS. 1912. p. 71. 276; cf. KRAUSE. 1956. p. 214-215: Kitselässir, "sobre o rio Skeena".

¹⁰ BOAS. 1912. p. 225.

¹¹ GARFIELD. I. c., p. 175.

¹² BOAS. 1916. p. 482-493. Swanton dá "Kinagingeeg, perto de Metlakatla" (?): SWANTON, J. R. *The Indian Tribes of North America*. p. 606; cf. KRAUSE. 1956. p. 214-215: Kin-nach-hangic, "na península perto de Forte Simpson".

¹³ BEYNON, W. *The Tsimshians of Metlakatla*. GARFIELD, WINGERT, BARBEAU. I. c., p. 33-34.



A Velha Metlakatla se situa na costa, ao norte de Príncipe Rupert, a meio caminho entre o estuário do Skeena e o do Nass. Ksemaksen, onde se dão a primeira briga e o primeiro abandono de Asdiwal por seus cunhados, situa-se igualmente sobre a costa, pouco mais ao norte.

A tribo de língua tsimshian, mas independente das tribos localizadas em volta de Metlakatla, designada como Gitxatla, é um grupo in-

sular, que vivia na Ilha Delfim, ao sul do estuário do Skeena. Seu nome é formado com base em *git* "homens" e *qxatla*, "canal"¹⁴. Depois de ter caminhado de leste para oeste, Asdiwal os acompanha na direção do Nass, isto é, um percurso orientado do sul para o norte, invertendo-se depois até a "cidade deles", ao largo da qual (e, provavelmente, a oeste, pois se trata de uma expedição em alto-mar) ocorre a visita às focas.

De lá, Asdiwal volta ao Skeena, ou seja, caminha de oeste para leste. O relato termina em Ginadaos, talvez Ginadoiks, de *git*, "homens", *na*, "de" e *doiks* "corrente rápida", nome de um pequeno afluente do Skeena¹⁵.

Consideremos, agora, o aspecto econômico. As atividades desta natureza, que surgem no mito, não são menos reais do que a geografia física e os povos mencionados nos parágrafos anteriores. Tudo começa com a fome do inverno, bem conhecida dos indígenas durante o período que vai de meados de dezembro a meados de janeiro, antes da chegada hipotética do salmão da primavera, que precede de pouco a chegada do peixe-azeite e conhecida como o "intervalo"¹⁶. Depois de sua visita ao céu, Asdiwal participa das migrações da primavera na direção do Nass, para a pesca do peixe-azeite. Assiste-se depois à volta das famílias ao Skeena, na estação do salmão.

Estas variações "estacionais" — para usar uma expressão de Marcel Mauss — são acompanhadas por outras diferenças, não menos reais e igualmente sublinhadas pelo mito, notadamente a que opõe o caçador de terra, encarnado por Asdiwal, nascido no rio e a montante dele, isto é, no interior das terras, e o caçador do mar, representado, a princípio, pelos Homens dos pinheiros, que vivem a jusante sobre o estuário, e, depois, mais nitidamente, ainda, pelos insulares da Ilha do Delfim.

O exame dos aspectos sociológicos revela maior liberdade de invenção. Não se trata aqui de uma representação fiel, quase documentária, da realidade indígena, mas de uma espécie de contraponto, que ora acom-

¹⁴ GARFIELD. *l.c.*, p. 185. BOAS. 1916. p. 483. SWANTON dá "Kitkatla, na ilha Porcher" (*l.c.*, p. 607).

¹⁵ GARFIELD. *l.c.*, p. 176. BOAS. 1912: "Ginadaiks, uma da nove cidades dos Tsimshian" (p. 223); Cf. KRAUSE. 1956. p. 214-215: *Kinnatōks*, "na península, perto de Forte Simpson".

¹⁶ BOAS. 1916. p. 398-399.

panha esta realidade, ora dela se afasta para novamente a ela reunir-se mais adiante.

A seqüência inicial do mito evoca condições sociológicas definidas. Mãe e filha foram separadas pelo casamento desta última e, desde então, cada uma delas morou, com seu respectivo marido, na aldeia deste. No caso da mulher mais velha, seu marido era também o pai da mais moça, que deixou sua aldeia natal para seguir, a montante, seu próprio marido. Identifica-se, portanto, uma sociedade na qual, embora a filiação seja matrilinear, a residência é patrilocal, a mulher indo morar na aldeia de seu marido. Os filhos, se bem que permaneçam ao clã materno, são educados em casa do pai e não entre os parentes maternos.

Esta era a situação social prevalescente entre os Tsimshian. Boas o acentua diversas vezes: "Outrora, os grandes chefes tinham o costume de tomar por esposa uma princesa de cada tribo. Alguns deles não tinham, assim, menos de dezesseis ou dezoito esposas...", o que seria impossível se os homens devessem residir na aldeia natal de sua mulher. De maneira mais geral, diz Boas que "numerosos fatos indicam que um jovem casal se estabelecia perto dos parentes do marido", de modo que "os filhos cresciam no lar paterno"¹⁷.

Ora, no mito, este sistema de residência patrilocal é bruscamente abolido pela fome, que liberta as duas mulheres de suas obrigações respectivas e que lhes permite, com a morte de seus maridos, reunirem-se a meio caminho, o que é bastante significativo. Seu acampamento ao pé de uma árvore, às margens do rio congelado, à igual distância entre montante e jusante, oferece a imagem de um modo matrilocal de residência reduzido a sua expressão mais simples, visto que a nova residência consiste apenas em mãe e filha.

Esta inversão, esboçada de leve, é tanto mais digna de observação quanto todos os casamentos subseqüentes serão matrilocais, quer dizer, contrários ao tipo real.

Em primeiro lugar, o casamento de Hatsenas com a mais moça das duas mulheres. Por mais fugidia que seja esta união entre uma mulher humana e um ser sobrenatural, não é menos verdade que este mora junto de sua mulher e da mãe dela. A característica matrilocal se apresenta

¹⁷ BOAS. 1916. p. 355, 529, 426. Cf. também p. 420, 427, 441, 499-500.

ainda mais acentuada na versão proveniente do rio Nass. Quando seu filho Asi-hwil já está crescido, Hatsenas (com o nome de Houx nesta versão) diz a sua mulher: "Teus irmãos saíram a tua procura e vão chegar. Preciso, portanto, esconder-me nos bosques". Pouco depois, chegam os irmãos, partem logo após, carregados com provisões de carne fornecidas às mulheres por seu protetor:

Mal eles se foram, Houx voltou. As mulheres lhe disseram que seus irmãos e tios lhes tinham pedido que os acompanhassem de volta à aldeia deles. Então, Houx disse: "Separemo-nos. Voltem para sua casa, que eu voltarei para a minha".

Na manhã seguinte, grande multidão veio buscar as mulheres e o menino. Levaram-nos para Gitxaden. "Os tios do menino fizeram uma festa e a mãe anunciou o nome que lhe tinha dado, Asi-hwil..."¹⁸.

Nesta versão, não apenas o marido aparece como um intruso, mal visto por seus cunhados e temeroso da chegada deles, mas, ao contrário do que acontece entre os tsimshian e outras sociedades caracterizadas pela combinação da filiação matrilinear com a residência patrilocal¹⁹ o fornecimento da alimentação se faz do marido da irmã aos irmãos da esposa.

➤ O casamento matrilocal, juntamente com o antagonismo entre o marido e a família da mulher, também é ilustrado pelo casamento de Asdiwal com Estrela da Tarde: o casal mora na casa da mulher, mas o sogro mostra tanta hostilidade ao genro que lhe impõe uma série de provas, consideradas fatais.

É igualmente matrilocal o segundo casamento de Asdiwal na tribo dos Homens dos pinheiros, seguido de hostilidade entre o marido e seus cunhados, que o abandonam e obrigam a irmã a segui-los.

O mesmo tema é de novo comprovado pelo terceiro casamento, na tribo dos Homens do canal, ao menos no começo, porque, depois da visita de Asdiwal às focas, a situação se inverte: Asdiwal reencontra sua mulher, que se havia recusado a seguir seus irmãos e errava à procura de seu marido. Mais ainda: ela colabora com ele na preparação da "maquinação" — tanto no sentido próprio, quanto no figurado — graças à qual Asdiwal se vingará de seus cunhados.

¹⁸ BOAS. 1902. p. 227.

¹⁹ BOAS, 1916. p. 423. MALINOWSKI, B. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanésia*, *passim*.

Por fim, o patrilocalismo triunfa quando Asdiwal abandona sua mulher, enquanto, nos casos precedentes, tinha sido abandonado por suas esposas, e volta ao Skeena natal, onde apenas seu filho vem juntar-se a ele.

Começando pelo relato da *reunião de mãe e filha*, livres de seus afins ou *parentes paternos*, o mito termina pelo relato da *reunião de pai e filho*, livres de seus afins ou *parentes maternos*.

Se a sequência inicial e a sequência final do mito constituem, portanto, do ponto de vista sociológico, um par de oposições, o mesmo acontece do ponto de vista cosmológico, relativamente às duas viagens sobrenaturais que interrompem o périplo "verdadeiro" do herói. A primeira viagem o leva ao céu, à morada do Sol, que a princípio tenta matá-lo, mas depois consente em ressuscitá-lo. A segunda o leva ao reino subterrâneo das focas, que ele matou ou feriu, mas que aceita cuidar e curar. A primeira viagem tem como resultado um casamento matrilocal, como vimos, e que dá testemunho de uma exogamia extremada (casamento entre um ser humano, da Terra, e um ser sobrenatural, do Céu). Este casamento será interrompido pela traição de Asdiwal com uma mulher terrena, ou seja um esquema de casamento que neutralizaria, por assim dizer, o matrilocalismo (marido e mulher vivendo então na mesma residência) e seria caracterizado por uma proximidade endogâmica também extremada (casamento dentro da mesma tribo). É verdade que a segunda viagem sobrenatural do herói, a visita ao reino das focas, não resulta em casamento. Esta viagem determina, porém, como já mostramos, a reversão da tendência matrilocal dos sucessivos casamentos de Asdiwal, na medida em que afasta sua terceira mulher dos irmãos dela, depois o próprio herói de sua mulher, o filho, de sua mãe, para subsistir apenas a associação entre pai e filho.

IV

Analizamos o mito distinguindo quatro níveis geográfico, técnico-econômico, sociológico e cosmológico. Os dois primeiros traduzem fielmente a realidade, enquanto o quarto lhe foge inteiramente e o terceiro entrelaça instituições reais e imaginárias. Apesar dessas diferenças, o pensamento indígena não separa os quatro aspectos. Tudo acontece como se eles fornecessem outros tantos códigos diferentes, utilizados de acordo com as necessidades do momento e segundo sua capacidade indi-

vidual, para transmitirem a mesma mensagem, que será examinada adiante.

As fomes de inverno são um incidente recorrente na vida econômica dos Tsimshian. A fome que dá início ao relato é, porém, também um tema cosmológico. Em toda a costa noroeste da Pacífico, o estado atual do Universo é atribuído às perturbações, de natureza original, operadas pelo demiurgo Gigante, ou Corvo (em dialeto tsimshian, *Txamsen*), no curso de suas peregrinações para satisfazer uma voracidade insaciável. Txamsen sofre, portanto, de fome permanente, e se bem que a fome seja uma *condição negativa*, é concebida como o *primum movens* da criação²⁰. Neste sentido, pode-se dizer que a fome das duas mulheres de nosso mito tem significação cósmica: estas heroínas encarnam princípios, tanto ou mais do que personagens lendários, ligados às origens.

Pode-se esquematizar a situação inicial da seguinte maneira:

mãe	filha
mais velha	mais jovem
jusante	montante
Oeste	Leste
Sul	Norte

O encontro das duas se dá a meio caminho, localização que corresponde, como vimos, a uma neutralização da resistência patrilocal e à materialização das condições de uma residência matrilocal, deixada ainda em esboço. Como porém a mãe morre no próprio lugar do encontro e do nascimento de Asdiwal, o movimento capital, inaugurado por sua filha ao deixar a aldeia de seu marido, "muito longe, a montante"²¹, prossegue na direção leste-oeste até sua aldeia natal nas gargantas do Skeena, onde ela morrerá, deixando campo livre ao herói.

A primeira aventura de Asdiwal põe em jogo uma oposição — céu-terra — que o herói consegue vencer graças à intervenção de seu pai, o pássaro de bom augúrio Hatsenas, animal do céu atmosférico ou médio, bem qualificado, portanto, para representar o papel de mediador entre o terreno Asdiwal e seu sogro, o Sol, senhor do céu empíreo. Asdi-

²⁰ Para um resumo e análise comparativa de todos os textos recolhidos no que diz respeito à voracidade de demiurgo; cf. BOAS. 1916. p. 636 e seg.

²¹ BOAS. 1912. p. 71.

wal, entretanto, não consegue vencer sua natureza terrena, à qual se abandona duas vezes: ao ceder aos encantos de uma mulher de sua própria natureza e, depois, à saudade de sua aldeia.

Há, pois, uma série de oposições não resolvidas:

embaixo	no alto
terra	céu
homem	mulher
endogamia	exogamia

Prosseguindo em sua marcha para o Oeste, Asdiwal contrai um segundo casamento matrilocal, que gera nova série de oposições:

caça na montanha	caça no mar
terra	água

Estas oposições são igualmente insuperáveis e assistimos pela terceira vez à vitória da natureza terrena de Asdiwal, que tem, como conseqüência, o ser abandonado por sua mulher e por seus cunhados.

O último casamento de Asdiwal é contraído, não mais com mulheres das tribos ribeirinhas, mas com uma mulher dos povos insulares, repetindo-se o mesmo conflito. A oposição continua a ser insuperável, embora, a cada etapa percorrida, os termos se aproximem. Desta vez, trata-se de um antagonismo entre Asdiwal e seus cunhados, por ocasião de uma caçada em alto-mar, sobre um recife, quer dizer na terra e na água apresentadas em conjunção.

No episódio precedente, Asdiwal e seus cunhados partiam em direções diferentes, um para o interior e a pé, os outros, para o mar e num barco. Desta vez, estão juntos, num barco, e é tão somente no momento de atracar que se patenteia a superioridade de Asdiwal, em conseqüência da utilização dos objetos destinados à caça na montanha:

Era uma caça muito difícil, por causa das ondas (que varriam o recife) na direção do alto-mar. Enquanto discutiam a respeito do assunto, disse Asdiwal: "Meus caros, basta ia que calçasse meus sapatos para a neve, neste lugar de que estão falando. Calçarei meus sapatos para a neve e escaldarei os rochedos de que falam". Vence por este meio, enquanto seus cunhados, incapazes de atracar, permanecem entristecidos no barco ²².

²² BOAS. 1912. p. 125-126.

Asdiwal, o terreno, senhor da caça, é abandonado sobre um recife em alto-mar. Chegou ao ponto extremo de sua marcha para o Oeste, o que é o suficiente sob os pontos de vista geográfico e econômico. Sob o ponto de vista lógico, porém, estas aventuras podem ser representadas sob outra forma: a de uma série de mediações impossíveis entre oposições organizadas em ordem decrescente: alto e baixo, água e terra, caça marítima e caça em terra, etc.

No plano do espaço, por conseguinte, o herói chegou ao ponto extremo de sua marcha e sua derrota se exprime por este *afastamento máximo* em relação ao ponto de partida. No plano lógico, ele também foi derrotado, considerando-se a desproporção de seu estado de espírito em relação aos cunhados e pela incapacidade de representar o papel de mediador, se bem que a última oposição a vencer — entre o modo de vida dos caçadores de terra e os caçadores do mar — esteja então reduzida a um *afastamento mínimo*. Aparentemente, não há solução, mas corre uma reversão neste ponto morto, que repõe em movimento a máquina do mito.

— O rei das montanhas (em dialeto do Nass, o nome de Asdiwal é Asi-hwil, "O Desbravador de Montanhas") está bloqueado em uma montanha duplamente caricatural: primeiramente, porque é um mero recife e, em segundo lugar, porque está cercado e quase submerso pelo mar. O senhor da caça, matador de ursos, vai ser salvo por uma ratinha, caricatura da caça ²³. A ratinha o faz empreender uma *viagem subterrânea*, como a urso, caça suprema, lhe tinha imposto uma *viagem ao céu*. Na verdade, nada falta à ratinha a não ser transformar-se em mulher, para oferecer ao herói um casamento simétrico e oposto ao outro, mas, embora tal elemento falte em todas as versões, sabe-se ao menos que a ratinha era uma fada: Senhora Rata, como a chamam os textos, que antepõem à palavra designativa do roedor, o prefixo *ksem*, que é uma forma de tratamento respeitoso para as mulheres. Prosseguindo

²³ Por ser o menor mamífero que aparece na mitologia, em primeiro lugar, mas também porque, na mitologia da costa noroeste, o rato representa os animais ctônicos de nível mais modesto: o da vida doméstica. Na verdade, o fato é o animal ctônico do lar. Nesta conição, tem direito à oferenda íntima da gordura que cai dos brincos de lá, jogados ao fogo em sua intenção.

mais sistematicamente na inversão do que seria possível na hipótese anterior, a fada é uma mulher velha, incapaz de procriar: uma "esposa ao inverso".

E isso não é tudo. O grande matador de animais às centenas vai desta feita, curá-los e conquistar seu amor²⁴. Aquele que alimenta (em virtude do poder que recebeu de seu pai e que exerce, diversas vezes, em benefício dos seus) transforma-se em alimento, pois é transportado no estômago das focas²⁵.

Enfim, a visita ao mundo subterrâneo (que, sob vários aspectos, é também um "mundo ao inverso") provocará o regresso do herói, pois ele se dirigirá, dali por diante, de oeste para leste, do mar para a terra firme, da água salgada do oceano para a água doce do Skeena.

Esta reversão total não influencia o desenvolvimento da estória, que prossegue até a catástrofe final. Voltando para os seus e para a situação patrilocal do início, Asdiwal retoma a profissão de sua preferência, servido por seus objetos mágicos. *Esquece*, porém, um deles, fato que não tem remédio. Ao término de uma caça proveitosa, acha-se bloqueado na montanha a meia altura: "Aonde poderia ir? Não podia subir, não podia descer, não podia ir a lado algum"²⁶. No mesmo local, é petrificado, quer dizer, paralisado, reduzido a sua natureza terrena, sob a forma imutável de rocha e, como tal, contemplado "desde muitas gerações".

V

A análise precedente nos leva a estabelecer uma distinção entre dois aspectos da construção dos mitos: as seqüências e os esquemas.

As seqüências são o conteúdo aparente do mito, os acontecimentos que se sucedem em ordem cronológica: reencontro das duas mulheres,

²⁴ "O amor do chefe das focas e de sua tribo não fazia senão crescer". BOAS. 1912. p. 133.

²⁵ Os Tsimshian do grupo Nisqa "tiram do rio" (Nass) a sua comida que consiste sobretudo em salmão e peixe-azeite. Na verdade, este último peixe sobe o rio em tão grande quantidade, para desovar, no começo da primavera, que este foi chamado "Nass", que quer dizer "estômago" ou depósito de viveres, EMMONS, G. T. Art. "Niska" in *Handbook of American Indians North of Mexico*.

²⁶ BOAS. 1912. p. 145.

intervenção do protetor sobrenatural, nascimento de Asdiwal, sua infância, sua visita ao céu, seus sucessivos casamentos, suas expedições de caça e pesca, seus conflitos com os cunhados, etc.

As seqüências são organizadas, porém, em planos de profundidade variável, em função de esquemas superpostos e simultâneos. Como uma melodia a várias vozes, o relato está preso a um duplo determinismo: determinismo horizontal de sua própria linha melódica e determinismo vertical dos esquemas em contraponto. Façamos o inventário de tais esquemas no mito de Asdiwal.

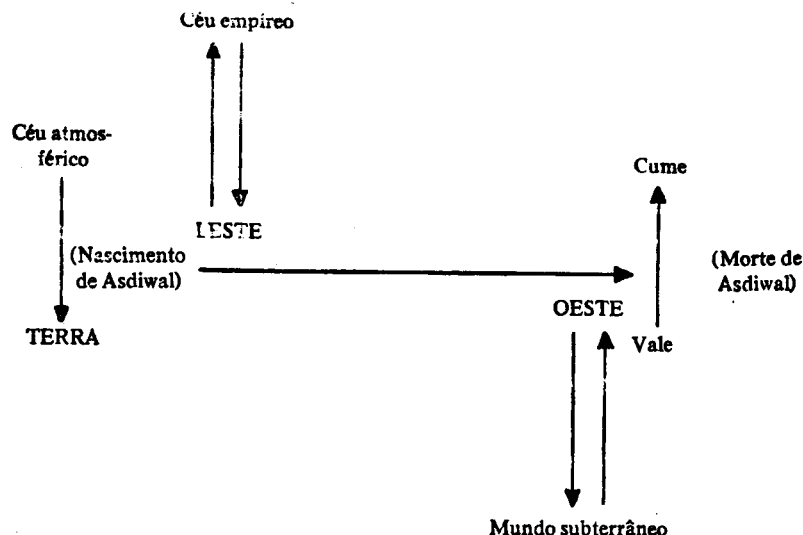
1. *Esquema geográfico*. O herói caminha de leste para oeste, depois volta na direção oeste-leste. Este ir e vir é modulado por outro ir e vir, do sul, para o norte, depois do norte para o sul, correspondentes aos movimentos estacionais dos Tsimshian (dos quais o herói participa) na direção do rio Nass, para a pesca do peixe-azeite na primavera, depois na direção do rio Skeena para a pesca do salmão no verão:

NORTE

LESTE —————> OESTE —————> LESTE

SUL

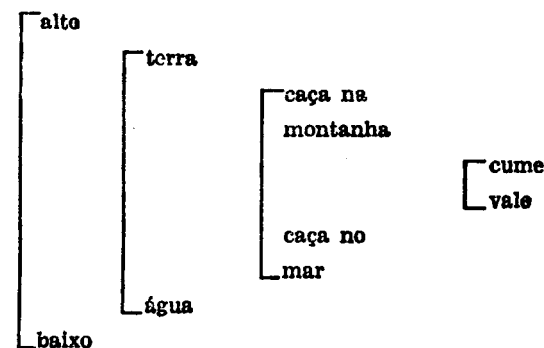
2. *Esquema cosmológico*. Três visitas sobrenaturais estabelecem relações entre termos concebidos respectivamente como "inferiores" e "superiores": a visita de Hatsenas, pássaro de bom augúrio, associado ao céu atmosférico, à jovem viúva; a visita de Asdiwal ao céu empíreo, em perseguição à Estrela da Tarde; sua visita ao reino subterrâneo das focas, guiado pela Senhora Rata. O fim de Asdiwal, prisioneiro na montanha, aparece então como uma *neutralização* da mediação média realizada através de seu nascimento, mas que não lhe dá as condições necessárias à consecução das duas mediações extremas (uma entre o céu e a terra, considerados como baixo e alto, em oposição; a outra entre o mar e a terra, leste oposto a oeste).



3. *Integração.* Os dois esquemas precedentes se integram num terceiro, que se compõe de diversas oposições binárias, todas insuperáveis pelo herói, embora o afastamento entre seus termos vá diminuindo.

A oposição inicial e a final — alto/baixo e cume/vale — são “verticais” e se ligam, pois, ao esquema cosmológico. As duas oposições médias — água/terra e caça marítima/caça na montanha — são “horizontais” e se ligam ao esquema geográfico. A última oposição, porém, que é também a de menor afastamento (cume/vale), combina as características peculiares aos dois esquemas precedentes: “vertical” por sua forma, mas “geográfica” pelo seu conteúdo²⁷. A derrota de Asdiwal (por ter esquecido os sapatos para neve, o que o deixa bloqueado na montanha a meia altura) tem, assim, triplice significado: geográfico, cosmológico e lógico.

²⁷ O duplo aspecto, natural e sobrenatural, da oposição entre cume e vale faz parte do mito, porque a situação de perigo para o herói nasce de um tremor de terra provocado pelos deuses. Cf. adiante p. 173-174.



Observe-se que, reduzidos a seus contornos, os três esquemas se complementam, guardando apenas a ordem e a amplitude das oposições.

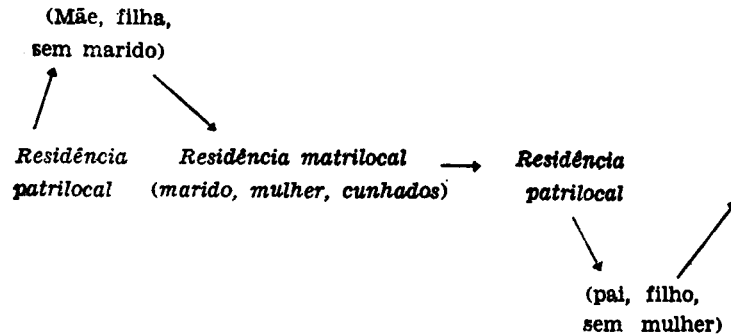
O esquema 1 é formado por uma série de oscilações de amplitude constante: leste-norte-oeste-sul-leste.

O esquema 2 tem sua origem num ponto 0 (reencontro a meio caminho, entre jusante e montante) e prossegue por meio de uma oscilação de amplitude média (céu atmosférico-terra) e depois por oscilações de amplitude máxima (terra-céu, céu-terra, terra-mundo subterrâneo, mundo subterrâneo-terra), que voltam ao ponto 0 (meia altura entre o cume e o vale).

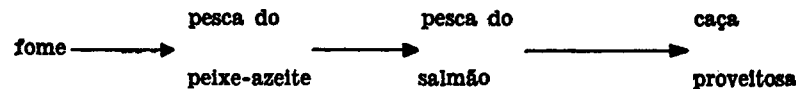
O esquema 3 começa por uma oscilação de amplitude máxima (baixo-alto) que se amortece por uma série de oscilações de amplitude decrescente (água-terra; caça marítima-caça na montanha; vale-cume).

4. *Esquema sociológico.* A residência patrilocal prevalece no começo. Progressivamente, cede o lugar à residência matrilocal (casamento de Hatsenas), que se torna destruidora (casamento celestial de Asdiwal), depois simplesmente hostil (casamento na tribo dos Homens dos pinheiros), enfraquecendo-se e revertendo-se (casamento na tribo dos Homens do canal), de modo a permitir no final a volta à residência patrilocal.

O esquema sociológico não tem, porém, uma estrutura fechada como o esquema geográfico, pois que põe em cena, no começo, a mãe e sua filha; no meio, marido, mulher e cunhados e, no fim, pai e filhos²⁸.



5. *Esquema técnico-econômico.* O mito começa pela evocação de uma fome de inverno e termina por uma caçada proveitosa. Entre uma e outra, acompanha o ciclo econômico e os deslocamentos estacionais dos indígenas motivados pela pesca:



6. *Integração global.* Se reduzirmos, finalmente, o mito a suas duas proposições extremas — inicial e final — que são o resumo de sua função operativa, chegaremos a um quadro simplificado:



Depois de haver diferenciado os códigos, analisamos a estrutura da mensagem. Tratemos agora de decifrar-lhe o sentido.

²⁸ Como se verá adiante, a abertura aparente do ciclo se explica porque, na história de Waux, filho de Asdiwal, o fechamento resultará de um casamento matrilateral, que leva a uma situação "terminal": marido, mulher, sem filhos.

VI

Em Boas, 1916, encontramos uma versão da gesta de Asdiwal que é notável por várias razões. Primeiramente, ela contém outro personagem: Waux, filho do segundo casamento de Asdiwal, que é um duplo de seu pai, conquanto suas aventuras ocorram em prosseguimento às de Asdiwal. Na ordem cronológica, elas formam seqüências suplementares. Ora, estas seqüências *posteriores* se organizam dentro de esquemas que são, ao mesmo tempo, *homólogos* dos que acabamos de descrever e mais *explícitos* do que eles. Tudo se passa como se, ao aproximar-se de seu final, o relato aparente (as seqüências) tendesse a aproximar-se do conteúdo latente do mito (os esquemas), convergência que não deixa de ter alguma analogia com a experimentada por quem ouve os acordes finais de uma sinfonia.

Quando a segunda mulher de Asdiwal (sua primeira mulher terrestre) lhe deu um filho, este chamou-se Waux, que significa "muito ligeiro", porque era tão rápido quanto a centelha que salta²⁹.

Pai e filho se amavam extremamente e caçavam sempre juntos. Para Waux foi causa de grande tristeza o fato de seus tios o obrigarem a segui-los, depois do abandono de Asdiwal em Ksemaksen. A mãe e o filho haviam mesmo tentado reunir-se ao marido e pai e não desistiram senão depois que se convenceram de que havia sido devorado por um animal feroz.

Waux tornou-se um grande caçador, como seu pai. Pouco antes de morrer, sua mãe o tinha feito casar-se com uma prima e o jovem casal vivia feliz. Waux continua suas façanhas nos terrenos de caça paternos, às vezes em companhia de sua mulher, que dá à luz um par de gêmeos.

Em breve Waux é seguido por seus filhos na caça, tal qual ele mesmo havia seguido a seu pai antigamente. Um dia, dirige-se com eles a uma região inexplorada. Os meninos caem e morrem. No ano seguinte, Waux volta ao mesmo lugar para caçar, munido de todos os objetos mágicos herdados de seu pai, exceto a lança, de que ele se esqueceu. Surpreendido por um tremor de terra, Waux tenta em vão fazer com que sua

²⁹ O próprio Asdiwal havia herdado de seu pai a ligeireza e a rapidez dos pássaros. São virtudes peculiares ao caçador que deve, segundo os indígenas, ter o "pé tão leve como um pássaro no voo" (BOAS, 1916, p. 403). O informante de BOAS considera Waux "filho único" de Asdiwal (l. c., p. 243). É um erro, pois Asdiwal teve igualmente um filho do terceiro casamento (BOAS, 1912, p. 123, 133, 135). O ponto não tem maior importância, já que o terceiro casamento é um duplo do segundo.

mulher, que ele consegue ver no vale, entenda que precisa de sua assistência ritual. Pede-lhe, aos ritos, que faça um sacrifício de gordura aos poderes sobrenaturais, a fim de acalmá-los. Sua mulher, porém, não o escuta bem e compreende tudo ao contrário, repetindo, não as palavras do marido, mas aquilo que ela mesma desejaria fazer: "Queres que eu coma gordura?" Desencorajado, Waux concorda e sua mulher se farta de gordura e água fresca. Saciada, deita-se ao pé de uma fonte, explode e transforma-se em um sílex venoso, desde então abundante naquele lugar.

Waux, privado da lança que lhe permitia fender rochedos e abrir-se passagem na montanha, perdida a última oportunidade de acalmar os elementos, por causa do mal-entendido entre ele e sua mulher, é petrificado, juntamente com seu cão e todos os objetos mágicos. Lá estão até hoje³⁰.

Podem ser observadas várias permutações significativas entre esta versão e a versão de referência.

Asdiwal teve um filho único (na verdade, como vimos, dois filhos únicos de cada um de seus dois casamentos consecutivos, mas que se confundem num só no relato), enquanto Waux teve um par de gêmeos. Não sabemos muito sobre estes gêmeos, mas é tentador estabelecer-se um paralelo entre eles e os dois cães mágicos que Asi-hwil recebe de seu pai, na versão recolhida no rio Nass: um, avermelhado e o outro, manchado, isto é, marcados por um contraste que sugere funções diferentes, tendo em vista os sistemas simbólicos das cores, tão frequentes entre os indígenas da América do Norte.

O dioscurosmo fornece, aliás, uma indicação. Na série americana dos mediadores, os dióscuros representam o termo mais fraco e se situam no final da lista, depois do messias (que une os contrários), o deceptor ou *trikster* (que os justapõe em sua pessoa), enquanto o par de dióscuros os associa, deixando-os, contudo, individualmente distintos³¹.

A passagem de um mediador único a um par de dióscuros atesta, portanto, um enfraquecimento da função mediadora, tão mais nítido quanto, pouco depois de seu aparecimento no mito, os gêmeos morrem, sem haver representado qualquer papel.

Como Asdiwal, Waux também é transformado em pedra por haver esquecido um objeto mágico, cuja identidade, porém, varia nas duas versões. No caso de Asdiwal, são os sapatos para neve e, no caso de Waux,

³⁰ BOAS. 1916. p. 243-245.

³¹ Cf. sobre este ponto *Antropologia Estrutural*, cap. XI: "A estrutura dos mitos".

a lança. Estes objetos mágicos são instrumentos de mediação, recebidos pelo herói de seu pai sobrenatural, mas ainda aqui há uma gradação: os sapatos para neve permitem escalar as encostas mais íngremes e delas descer; a lança permite passar diretamente através das paredes rochosas. A lança representa, portanto, um meio mais radical do que os sapatos, que se conjugam com o obstáculo, em vez de aboli-lo. O esquecimento de Waux é mais grave do que o de Asdiwal: o mediador mais fraco se esquece do instrumento de mediação mais forte e, conseqüentemente, sua eficácia se vê duplamente diminuída.

A história de Waux se processa, pois, por uma regressão dialética, mas, por outro lado, assinala uma progressão, visto que, com esta versão, fecha-se uma estrutura que, sem ela, ficaria aberta.

A mulher de Waux morre de *saciedade*. É o fim de um relato cujo início nos mostrava a mãe de Asdiwal (ou de Asi-hwil) presa da *fome*. Era a *fome* que a punha em *movimento*, assim como, nesta versão, o abuso da comida, *imobiliza* a mulher de Waux. Para encerrar este ponto, observemos que os personagens da sequência inicial eram duas mulheres "sem marido", com *fome* e em *movimento*, ao passo que os personagens da sequência terminal são um casal formado por um marido e sua mulher, ele o *alimentador* (incompreendido) e ela *excessivamente alimentada* (por não se mostrar compreensiva), igualmente *paralisados* apesar desta oposição, mas talvez também por causa da complementação negativa que ela exprime.

A transformação mais importante é representada pelo casamento de Waux. Vimos que Asdiwal contraiu casamentos em série, sempre sem êxito. Não consegue escolher entre a esposa sobrenatural e a mulher de sua tribo. É abandonado por sua esposa tsimshian, se bem que não por vontade dela. Sua mulher gitxatle permanece-lhe fiel, a ponto de trair seus irmãos: — ele é quem a abandona. Após recuperar o filho, morre na condição de celibatário.

Ao contrário, Waux se casa apenas uma vez, mas este casamento lhe será fatal. Ora, trata-se de um casamento *arranjado* pela mãe de Waux (diversamente dos casamentos *aventurosos* de Asdiwal), e de um casamento com *prima* (enquanto Asdiwal se casara com mulheres com-

pletamente *estranhas*), isto é, de uma prima *cruzada*, filha do irmão da mãe (o que explica o papel de intermediária que esta representa)³².

Como explica Boas no texto citado na nota, o casamento com a filha do irmão da mãe era preferencial entre os Tsimshian, sobretudo, entre os nobres a cuja classe pertencem nossos heróis. Garfield põe em dúvida que a prática tenha sido estritamente fiel aos modelos míticos, mas o ponto é de importância secundária³³, pois consideramos aqui os esquemas de função normativa. Numa sociedade como a dos Tsimshian, é fácil de ver-se porque este tipo de casamento era tido como ideal. Os meninos cresciam na casa do pai, mas cedo ou tarde, deviam mudar-se para a casa do tio materno, quando herdavam dele seus títulos, prerrogativas e terrenos de caça³⁴. O casamento com uma prima pelo lado materno dava solução a este conflito.

Por outro lado, conforme já se observou a propósito de outras sociedades do mesmo tipo, este tipo de casamento permitia superar outro conflito, isto é, o conflito entre as tendências patrilinear e matrilinear da sociedade tsimshian, cuja alta consideração pelas duas linhas já tive-

³² O informante de Boas parece ter cometido um erro, que este não corrigiu senão parcialmente. Em Boas, 1916, a passagem é a seguinte: "Antes de morrer, sua mãe queria que seu filho se casasse com uma das primas dela, o que ele fez" (p. 244). Tratar-se-ia, pois, de uma prima da mãe e não do filho. O texto indígena correspondente encontra-se em DURLACH, Th. M., *The Relationship Systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian*, p. 124, que transcrevemos simplificada-mente: na gauca(?) dem dzake na' ot da ha' xa dem naksde lguol- get a kláda lgu-txaát...

O termo de parentesco: *txad*, designa os filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe, isto é, todos os primos cruzados. *lgu-* é um diminutivo. O sufixo *-t* é um possessivo de terceira pessoa. No resumo da história de Waux, Boas repete a lição suspeita: "Casa-se com uma prima de sua mãe" (l. c., p. 825). No comentário, porém, corrige sua interpretação ao colocar, com razão, este exemplo entre todos os outros que cita de casamentos com prima cruzada matrilinear: "O tipo normal de casamento, como descrito nos relatos tradicionais, une um rapaz à filha do irmão de sua mãe. Assim... uma mulher pede a sua filha que se case com seu primo (244)" (BOAS, l. c., p. 440). Como a página 244 não menciona senão o casamento de Waux, vemos que Boas retifica desta vez a relação de parentesco mas confundindo o sexo dos cônjuges. Daí, nova contradição, pois esta prima seria a filha da irmã do pai. O sentido parece ser, na realidade, o seguinte: antes de morrer, sua mãe quis que se casasse com uma das primas dele.

³³ GARFIELD, V. E., l. c., p. 232-233.

³⁴ BOAS, 1916, p. 411, m. contração com p. 401. Dentro em pouco trataremos novamente desta divergência.

mos ocasião de observar anteriormente³⁵. Com efeito, por este meio, o homem pode assegurar a preservação de seus privilégios hereditários e de seus títulos dentro de um círculo familiar restrito³⁶.

Já mostramos, em outro trabalho, a inverossimilhança desta interpretação como origem universal do casamento entre primos cruzados³⁷. No caso de uma sociedade com tendências feudais, porém, ela corresponde certamente a motivações reais, que deverão ter contribuído para a manutenção ou adoção de um hábito cuja explicação última deve ser procurada, entretanto, em características comuns a todas as sociedades que a conheceram.

Os mitos tsimshian oferecem, aliás, uma glosa bastante espantosa da teoria indígena do casamento com a prima cruzada matrilinear na história da princesa que se recusa a casar com o primo (filho da irmã do pai).

Não menos cruel do que orgulhosa, ela exige que o primo lhe prove seu amor, desfigurando-se. Ele corta o rosto, mas a prima o recusa, por causa de sua feiura. Desesperado, o rapaz procura a morte e se aventura no reino do chefe Pestilência, senhor das deformações. Este concorda, após duras provas às quais o herói se submete, em transformá-lo em Príncipe Encantado.

Desta vez, sua prima apaixona-se perdidamente e o jovem impõe-lhe por sua vez, o sacrifício de sua beleza, mas apenas para cobri-la de sarcasmos. Tornada horrorosa, a princesa tenta despertar a piedade do chefe Pestilência. Imediatamente, os enfermos e aleijados que lhe servem de corte, atiram-se sobre a infeliz, quebram-lhe os ossos e despedaçam-lhe o corpo.

O informante de Boas vê, neste relato, o mito que deu origem às cerimônias e ritos que cercam a união de primos cruzados:

³⁵ P. Cf. também sobre este ponto: SAPIR, E., *A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians*, p. 6 e 27; e GARFIELD, WINGERT, BARBEAU, l. c., p. 17-25.

³⁶ SWANTON, J. R., *Contributions to the Ethnology of the Haida*; WEDGEWOOD, C. H. Artigo: "Cousin Marriage", in *Encyclopaedia Britannica*; RICHARDS, J. F., *Cross-Cousin Marriage in South India*.

³⁷ *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, p. 158-159 (1967, p. 143-145).

Havia entre nós o costume de que o sobrinho do chefe devia casar-se com a filha deste último, porque a tribo do chefe queria que seu sobrinho fosse seu herdeiro e sucessor. Este costume transmitiu-se de geração em geração e ainda hoje está em vigor, sendo assim que se regula a sucessão da chefia desde todos os tempos.

Ora, prossegue o informante, foi por causa do sucedido à princesa rebelde que se decidiu que, em tais assuntos,

"uma moça não podia conservar a liberdade de escolha... Mesmo que ela não queira casar-se com seu pretendente, deve obedecer, quando se logrou o acordo entre os dois lados"

(isto é, ao fim de uma negociação entre as linhas maternas dos dois jovens).

Quando o príncipe e a princesa se unem, a tribo do tio do jovem se põe em movimento, o mesmo acontecendo com a tribo do tio da jovem, havendo um combate entre as duas. De parte a parte, atiram-se pedras e muitas cabeças são atingidas dos dois lados. As cicatrizes dos ferimentos... (são) as provas do contrato³⁸.

Em seu comentário, Boas observa que este mito não pertence aos Tsimshian. É encontrado entre os Tlingit e os Haida, igualmente matrilineares e fiéis ao mesmo tipo de união. É, pois, evidente, que representa um aspecto fundamental da organização social destes povos, que consiste em um equilíbrio hostil entre as linhas matrilineares dos chefes de aldeia. Num sistema de troca generalizada, tal qual acontece nas famílias feudais, em consequência do casamento realizado preferentemente com a filha do irmão da mãe, as famílias são ordenadas num círculo mais ou menos estável, no qual cada uma ocupa, ao menos temporariamente, o lugar de "aprovisionadora de mulheres" em relação a uma outra família e de "tomadora" em relação a uma terceira. Conforme as sociedades, esta estrutura "em falso" (pois que uma família dá à outra, sem ter certeza que dela vai receber em troca), pode atingir um ponto de equilíbrio — mais aparente do que real — de várias maneiras: demo-

³⁸ BOAS. 1916. p. 185-191. Descrevendo, segundo relato de outro informante, as cerimônias do casamento entre os Nisga, Boas explica que o combate entre os dois grupos pode ser tão violento que, às vezes, sucede que um dos escravos da guarda do pretendente morre: "É sinal de que os esposos jamais se separarão". (BOAS. 1916. p. 531).

craticamente, pelo princípio de que todas as trocas matrimoniais são equivalentes, ou, ao contrário, estipulando que uma das posições é, estatutariamente, superior à outra, o que, num contexto social e econômico diferente, vem a dar, teoricamente senão na prática, no mesmo, porque cada família acumula as duas posições³⁹. As sociedades setentrionais da costa do Pacífico não puderam, ou não quiseram, escolher um destes pontos de equilíbrio, sendo abertamente recolocados em questão, a superioridade ou a inferioridade respectivas dos grupos de troca no seio da mesma categoria social à qual deviam, em princípio, pertencer um e outro —, por ocasião de cada casamento. A cada união os *potlach* que acompanham ou que a precederam, as transferências de títulos e de bens a que ela dá motivo, eram o meio utilizado pelos grupos participantes para tentarem conseguir uma vantagem um sobre o outro, e ao mesmo tempo, de por termo aos conflitos anteriores. Tratava-se de celebrar a paz, mas nas melhores condições possíveis. Em termos de instituições patrilineares, nossa sociedade medieval oferece a imagem simétrica de uma situação que tem muito em comum com a que acabamos de descrever.

Em tais condições como espantar-se com a horrível estória em que os indígenas procuram a origem de suas instituições matrimoniais? Como surpreender-se com o fato de que, entre eles, a cerimônia do casamento de dois primos germanos assumia a forma de um combate sangrento? Ao acreditarmos que, mediante a exposição destes antagonismos inerentes à estrutura social dos Tsimshian, "atingimos a rocha" (para empregar uma expressão de Marcel Mauss) exprimimos, por meio desta metáfora geológica, uma aproximação bastante comparável à que fazem os mitos de Waux e de Asdiwal. Todas as antinômias concebidas pelo pensamento indígena sobre os mais diversos fatos (geográficos, econômicos, sociológicos e até mesmo cosmológicos) são, afinal, semelhantes à antinomia, menos evidente, mas extremamente real, que o casamento com uma prima matrilinear procura resolver, sem consegui-lo, como *con-jessam* os nossos mitos, cuja função é precisamente esta.

Examinemo-los de novo, passando-lhes os olhos rapidamente sob este ângulo. A fome do inverno, que causa a morte dos maridos das duas heroínas do começo, libera-as da residência patrilocal e permite-lhes, primeira-

³⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. I. c.; *Antropologia Estrutural*. p. 354-356.

mente, o reencontro e, em seguida, a volta da filha à aldeia natal, o que corresponde para o seu filho a um modo matrilocal de residência. Assim, a falta de alimento é posta em relação com a exportação das mulheres e estas voltam a sua linha de origem quando o alimento desaparece: símbolo de um acontecimento ilustrado mais concretamente em cada ano — mesmo sem fome — pela partida do peixe-azeite do Nass, e depois pela partida do salmão do Skeena. Estes peixes vêm do largo, chegam do sul e do oeste e sobem os rios na direção do leste. Como o peixe que se vai, a mãe de Asdiwal continua sua caminhada na direção do oeste e do mar, onde Asdiwal conhecerá as desastrosas experiências do casamento matrilocal.

O primeiro destes casamentos é com Estrela da Tarde, que é uma criatura do céu. A correlação céu/fêmea, terra/macho, implícita nesta sequência, provoca duas observações.

Em primeiro lugar, Asdiwal é, de certa maneira, pescado pela ursa que o atrai ao céu, sendo que, freqüentemente, os mitos descrevem os plantigrados como *pescadores de salmão*⁴⁰. Tal qual um salmão, Asdiwal que caiu do céu em terra, é pescado numa rede pelo Sol compadecido⁴¹. Quando, porém, Asdiwal volta da viagem, inversa e simétrica, ao reino subterrâneo das focas, a viagem se faz no estômago de um dos animais, ao modo também de alimento, comparável ao *peixe-azeite*, que se pesca de jereré no leito do rio Nass, o “rio-estômago”. Ainda mais, o roteiro do herói é agora na direção inversa, não de leste para oeste, como o alimento que desaparece, mas de oeste para leste, como o alimento que volta.

⁴⁰ BOAS. 1916. p. 403. A dupla viagem de Asdiwal ao céu (contrastando com sua viagem única ao mundo subterrâneo) parece ter a função de tornar ainda mais evidente a analogia com a pesca do salmão. Com efeito, a volta ao céu ocorre sob a forma de uma pescaria, por meio de uma abertura no céu: semelhante à pesca ritual do primeiro salmão da primavera, também com rede e por meio de um buraco aberto no gelo que ainda recobre o rio.

⁴¹ BOAS. 1912. p. 112-113. Se nossa interpretação for correta, será necessário admitir que a oposição explícita céu/terra se materializa aqui sob a forma implícita céu/água, que é a oposição mais forte inerente ao sistema dos três elementos utilizada pelo mito.

Este sistema pode ser representado, com efeito, pela fórmula abaixo, onde o sinal : significa “está para”, o sinal :: “como” e sinal/“oposto a”.

(1) céu : terra :: terra : água
que também pode escrever-se assim

(2) céu > terra > água.

A hipótese enunciada acima, sobre a “pesca” de Asdiwal, pode ser provada pela permutação:

Em segundo lugar, esta inversão é acompanhada de outra: da residência matrilocal para a residência patrilocal, inversão que é, por sua vez, função da substituição da viagem ao céu pela viagem ao mundo subterrâneo, que faz com que Asdiwal passe da posição terra, macho, dominado, à posição terra, macho, dominador.

Asdiwal não tem melhor sorte com a residência patrilocal, onde, se recupera o filho, perde a mulher e seus afins. Isolado, incapaz de integrar os dois modos de filiação e residência, vê-se bloqueado a meio caminho, quando mais perto estava de seu objetivo, ao fim de proveitosa expedição de caça: reconquistou o alimento, mas perdeu a liberdade de locomover-se. A fome, causa do movimento, foi substituída pela abundância, mas o preço foi a paralisção.

Compreende-se melhor porque o casamento de Waux com sua prima matrilocal, seguindo-se aos casamentos de seu pai, simboliza um derradeiro e vão esforço do pensamento e da sociedade tsimshian para vencer suas contradições. Este casamento fracassa por causa de um *mal-entendido* que se soma a um *esquecimento*: Waux conseguiu permanecer entre seus parentes do lado materno e conservar os terrenos de caça de seu pai. Herdou simultaneamente pela linha materna e pela linha paterna, mas se bem que primos, sua mulher e ele permanecem estranhos um para o outro, porque o casamento de primos cruzados, numa sociedade feudal, é um paliativo e um engano. Nas sociedades deste tipo, trocam-se sempre as mulheres, mas luta-se igualmente pelos bens materiais.

(3) céu : água :: terra : terra,
verificando-se que ela corresponde à segunda viagem sobrenatural de Asdiwal, onde a oposição à água (a terra) se exprime por meio de uma viagem subterrânea. Ter-se-ia, pois, o direito de escrever:

(4) céu/terra :: céu/água (quando “água” tem a função de “sub-céu”).

(5) terra/água :: terra/terra (quando/“terra” tem a função de “subterra”).

Ora, este desdobramento do pólo terra somente se fez necessário por causa da assimilação — encoberta — da oposição maior entre céu e terra à oposição menor, ainda implícita, entre terra e água: Asdiwal é pescado, como um peixe, em uma “terra” confundida com o elemento líquido, do alto de um céu descrito como paisagem terrestre: “planície verde e florida”.

O mito parece, assim, disciplinado, desde seu início, por uma oposição mais ativa do que as outras, se bem que não seja imediatamente perceptível: a oposição entre terra e água, que é, igualmente, a de ligação mais direta com as formas de produção e com as relações objetivas entre os homens e o mundo. A análise dos mitos de uma sociedade, ainda que formal, atesta o primado das infra-estruturas.

A análise precedente sugere uma observação de outra natureza: é sempre arriscado empreender, como Boas quis fazer em sua monumental *Tsimshian Mythology*, "uma descrição da vida, da organização social, das crenças e das práticas religiosas de um povo, tais como aparecem em seus mitos" ⁴².

A relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma *re-presentação*. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isto, alias, acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa. Conforme já observamos, a gesta de Asdiwal embarçou um pouco o grande etnólogo americano, porque Waux é apresentado como herdeiro dos campos de caça de seu pai, enquanto outros textos e a observação direta comprovam que os bens de um homem — inclusive seus campos de caça — eram herdados pelo filho de sua irmã, isto é, de homem para homem em linha materna ⁴³.

A herança paterna de Waux, porém, não reflete mais as condições reais do que os casamentos matrilocais de seu pai. Com efeito, as crianças cresciam na residência patrilocal, depois iam completar sua educação na residência do tio materno, voltavam a viver com seu pai depois do casamento e se fixavam na aldeia do tio, quando eram chamados a suceder-lhe. Este era o caso, pelo menos entre as famílias nobres de uma sociedade, cuja mitologia constituía verdadeira "literatura de corte". Estas idas e vindas são um dos sinais exteriores da *tensão* entre as linhas afins. As especulações míticas em torno da residência integralmente patrilocal ou matrilocal não retratam a realidade tsimshian, mas sim as possibilidades inerentes ao sistema, suas virtualidades latentes. Em suma, elas buscam, não pintar a realidade, mas justificar seus aspectos negativos, porque as posições extremas são *imaginadas* apenas para demonstrar sua *inviabilidade*. Este aspecto, que é peculiar à reflexão mítica, implica a admissão, na linguagem dissimulada do mito, de que a prática social, assim apro-

⁴² BOAS. 1916. p. 32.

⁴³ Cf. as hesitações de BOAS, in BOAS. 1916. p. 401, 411-412. Mesmo GARFIELD, que estudou particularmente o problema, não aceita a sucessão em linha paterna; cf. GARFIELD, WINGERT, BARBEAU. l. c., p. 17.

fundada, está elivada de uma contradição insuperável. Contradição que, tal qual o herói do mito, a sociedade tsimshian não pode compreender e prefere esquecer.

Nossa concepção das relações entre o mito e a realidade restringe, sem dúvida, a utilização do primeiro como fonte documental. Abre, porém, outras possibilidades, pois, renunciando a encontrar no mito um quadro da realidade etnográfica sempre fiel, ganhamos um meio de chegar, às vezes, às categorias inconscientes.

Mas atrás lembrávamos que as duas viagens de Asdiwal — de leste para oeste e de oeste para leste — eram apresentadas em correlação com os modos de residência matrilocal e patrilocal, respectivamente. Ora, os Tsimshian, adotam, na realidade, a residência patrilocal. Daí a conclusão, que se nos impõe, de que uma das orientações corresponde a um sentido directo de "leitura" directa de suas instituições, enquanto a outra corresponde ao sentido oposto. A viagem de oeste para leste, que é a viagem de volta, é acompanhada pelo retorno ao patrilocalismo. Assim, para o pensamento indígena, a direcção em que ela se realiza é a única direcção real, a outra sendo apenas imaginária.

Isto mesmo é, aliás, o que o mito proclama. O deslocamento para leste assegura a volta de Asdiwal a seu elemento: a terra e sua aldeia natal. Quando caminhava para oeste, era um provedor de alimentação, que punha fim à fome, ao mesmo tempo em que caminhava na direcção pela qual o alimento se vai embora. Ao caminhar em sentido inverso, no estômago da foca, identifica-se simbolicamente com o alimento e se desloca no sentido em que o alimento volta.

O mesmo acontece com o domicílio matrilocal: ele é introduzido como uma realidade negativa, para remediar a inexistência de domicílio patrilocal, em consequência da morte dos maridos.

Que representa, pois, a direcção oeste-leste, no pensamento indígena? Aquela que tomam o peixe-azeite e o salmão, todos os anos, quando vêm do largo para subir os rios e enfiarem-se na direcção de montante. Se esta direcção é também aquela que os Tsimshian devem tomar, para que alcancem uma imagem não deformada de sua vida social concreta, não será exato que eles se concebem, a si mesmos, *sub specie piscis*: que se colocam no lugar dos peixes, ou melhor, que colocam os peixes em seu lugar?

Esta hipótese, formulada com base num raciocínio dedutivo, é confirmada indiretamente pelos rituais e pela mitologia.

A pesca e a preparação do peixe são a origem de vários ritos entre os indígenas da costa noroeste. Já observamos que, para extrair o óleo do peixe-azeite, as mulheres devem servir-se dos seios nus como lagar e que os resíduos devem ser deixados a apodrecer junto das casas, apesar do mau-cheiro. O salmão não apodrece, seja quando secado ao sol, seja quando defumado. Outros cuidados rituais, porém, devem ser observados. Deve ser cortado com uma faca primitiva, feita da concha de mexilhão, excluídas as lâminas de pedra, osso ou metal. As mulheres procedem a esta operação sentadas no chão, com as coxas afastadas⁴⁴.

Estas proibições e prescrições parecem traduzir uma mesma intenção: "imediatizar" a relação entre o peixe e o homem, tratando-o como se fosse homem ou, ao menos, suprimindo ou reduzindo ao mínimo, o uso de objetos manufaturados, que são objetos de natureza cultural. Por outras palavras: negando ou subestimando aquilo por que os peixes não são homens.

Por outro lado, os mitos contam a história da visita de um príncipe ao reino dos salmões, de onde volta depois de haver feito uma aliança com eles e ele mesmo transformado em peixe. Todos estes mitos contêm o mesmo incidente: recebido pelos salmões, o príncipe esfamado aprende que não deve, sob qualquer pretexto, consumir o mesmo alimento que eles, mas que não deve hesitar em matá-los e comê-los, sem se importar com a forma humana sob a qual eles aparecem a seus olhos dali por diante⁴⁵.

Isto ocorre porque se dá então um choque entre a identificação mítica e a única relação real entre o peixe e o homem: a de alimento. Tal relação não pode ser ultrapassada, nem transformada. Ela subsiste, mesmo no mito, sob a forma de alternativa: ou comer como os salmões (embora se pertença ao gênero humano), ou comer os salmões (embora eles sejam como homens). Esta última solução é correta desde que os ritos exigidos pelos salmões sejam observados e graças aos quais eles ressuscitam a partir das espinhas, cuidadosamente conservadas e depois aliadas ou queimadas⁴⁶. A primeira solução, porém, seria um abuso de

identificação: do homem com o salmão e não do salmão com o homem. O personagem do mito, culpado deste abuso, foi transformado em raiz ou rochedo — como Asdiwal — condenado à imobilidade e ligado irrevogavelmente à terra.

Partindo de uma situação inicial caracterizada por um movimento irreprimível para chegar a uma situação final caracterizada por uma inércia definitiva, o mito de Asdiwal exprime, portanto, à sua maneira, um aspecto fundamental da filosofia indígena. Surge, em primeiro lugar, a ausência de alimento; e tudo que precede faz pensar que o papel de Asdiwal, como provedor de alimentação, consiste em uma negação desta ausência, que é coisa inteiramente diferente da presença: efetivamente, quando se obtém por fim a presença sob a forma de Asdiwal como alimento (já não como provedor de alimento) ela leva a um estado de inércia.

A fome, mais do que a imobilidade, não é uma condição tolerável pelo homem. Devemos concluir, portanto, que, para nossos indígenas, a única maneira positiva do ser consiste numa *negação do não-ser*. Não caberia, nos limites deste trabalho, aprofundar o exame desta hipótese. Acentuemos apenas, e de passagem, que ela poderia deitar nova luz sobre a *necessidade de se afirmar*, que — manifestando-se nos *potlach*, nas *festas*, nas cerimônias e nas rivalidades feudais — parece marcar de modo tão singular as sociedades da costa noroeste do Pacífico.

VIII

Resta-nos um problema a resolver: o resultante das divergências entre a versão do rio Nass e as provenientes do litoral, mas cuja ação se passa no rio Skeena. Até aqui, temos seguido estas últimas. Consideremos agora a versão Nass.

A fome reina nas aldeias de Laxqaltsap e de Gitwunksilk, que podem ser localizadas. A primeira é atualmente Greenville, no estuário do Nass⁴⁷ e a segunda se encontra no baixo Nass, mais a montante⁴⁸. Duas irmãs, separadas pelo casamento, vi-

⁴⁴ BOAS. 1916. p. 449-450 e 919-932 (Nootka).

⁴⁵ BOAS. 1916. p. 192-206, 770-778, 919-932.

⁴⁶ Faltam-nos informações sobre outros peixes, notadamente sobre os escorpenídeos. Mas Boas, 1895, mostra que, entre as focas, o herói consumiu suas espinhas, pois no final, estas lhe saem do estômago, causando sua morte.

⁴⁷ SWANTON, J. R. *The Indian Tribes of North American*. I. c.: "Lakkulzap ou Greenville" (p. 586); "Gitwunksilk... perto da foz do rio Nass" (*idem*). O mapa de M. Barbeau, *Totem Poles*, situa Gitwunksilk (Gitwunksihit) a montante das gargantas.

⁴⁸ SAPIR E. *A Sketch etc.* I. c.: "Greenville (laxqaltsa'p)..." (p. 2). Segundo Sapir (I. c.), os Gitwankitiku, "homens da região onde vivem os lagartos", formam o terceiro grupo Nisqa, partindo de jusante.

vem cada uma em uma das aldeias. Decidem reunir-se e se encontram a meio caminho, em lugar cujo nome lembrará este incidente. Trouxeram algumas provisões: a irmã que morava a jusante, um punhado de favas; a irmã que vivia a montante, um pouco de ova de peixe. Partilham os alimentos, lamentando sua miséria.

A irmã que vivia a montante trouxe sua filha, da qual não se voltará a falar. A que vivia a jusante, que é a mais moça, ainda é solteira⁴⁹. Um desconhecido vem visitá-la uma noite. Chama-se Houx, que quer dizer "O que traz felicidade". Tomando conhecimento da condição das duas mulheres, milagrosamente lhes traz alimentos e, dentro em pouco, a mais moça dá à luz um filho, Asi-hwil. Para ele, Houx fabrica sapatos para a neve a princípio ineficazes, mas que, uma vez aperfeiçoados, conferem um poder mágico àquele que os calçar. Asi-hwil recebe também de seu pai dois cães mágicos e um cajado capaz de perfurar as rochas. Daí por diante, Asi-hwil triunfa nas disputas de caça travadas com outros personagens sobrenaturais.

Aqui se situa o episódio da retirada de Houx diante de seus cunhados, resumido anteriormente⁵⁰. Estes levam a irmã e o sobrinho para Gitxaden, a jusante das gargantas do Nass⁵¹. Ali, o herói é atraído para o céu pelo escavo, disfarçado de uiso, de um ser sobrenatural; mas não consegue penetrar no reino celeste e volta à terra, depois de ter perdido o rastro do urso.

Vai então para o país dos tsimshian, onde se casa com a irmã do caçador de focas. Ele os humilha por sua superioridade, é abandonado por eles, visita as focas em seu reino subterrâneo, cuida delas e as cura, consegue uma barca feita de intestinos que o traz de volta à costa, onde mata seus cunhados ajudado por cetáceos artificiais. Reencontra sua mulher e não mais se separa⁵².

Evidentemente, esta versão é muito pobre. Seus episódios são pouco numerosos e, quando a comparamos com Boas 1912, que nos tem servido até agora de referência, a sequência dos acontecimentos parece confusa. Seria um erro, contudo, considerar a versão Nass simplesmente como um eco atenuado das versões Skeena. Na sequência inicial, que é a mais bem conservada, tem-se a impressão de que tudo se passa como se a

⁴⁹ A passagem anterior deve ser entendida, à luz deste fato, como significando que as duas irmãs foram separadas pelo casamento de uma delas. (N. T.).

⁵⁰ Cf. p. 163.

⁵¹ SAPIR, l. c., "gitxate'n, homens das armadilhas (para peixes)" (p. 3); FARBEAU, l. c., no mapa: Gitxatin no começo do estuário e a jusante do "canyon". Esta localidade seria a mesma inicialmente chamada Laxqaltsap.

⁵² BOAS, 1902. p. 225-229.

riqueza de pormenores tivesse sido conservada, mas ao custo de permutas que formam indubitavelmente um sistema. Começamos, pois, pelo inventário destas permutas, distinguindo os elementos comuns às duas versões e os elementos transformados.

Nos dois casos, o relato começa num vale fluvial: o do Skeena e o do Nass. É inverno, reina a fome. Duas mulheres, parentas, vivendo uma a montante e outra a jusante, decidem reunir-se e se encontram a meio caminho.

Já são patentes diversas diferenças:

Lugar da ação	Nass	Skeena
Estado do rio	?	gelado
Situação das duas aldeias	pouco distantes	multo "distantes" ⁵³
Parentesco das duas mulheres	irmãs	mãe e filha
Estado civil	$\left\{ \begin{array}{l} 1 \text{ casada,} \\ 1 \text{ solteira} \end{array} \right\} 2 \text{ viúvas}$	

Estas diferenças, verifica-se facilmente, equivalem a um enfraquecimento, na versão Nass, de todas as oposições. Este fato é particularmente notável na situação das aldeias, e mais ainda na relação de parentesco entre as duas mulheres, cujo elemento constante, que consiste na relação mais velha/mais nova, se concretiza sob forma de par: mãe/filha, num caso, e irmã mais velha/irmã mais moça, no outro. As duas primeiras vivem a uma distância maior uma da outra do que as duas últimas. As primeiras são impelidas uma em direção à outra por um acontecimento mais radical (dupla viuvez simultânea) do que as segundas (das quais uma só é casada, não se dizendo que tenha perdido o marido).

⁵³ É ao menos o que o mito afirma enfaticamente, mas o nome da aldeia da filha não é mencionado.

Temos assim a prova de que a versão Nass é que representa um enfraquecimento da versão Skeena e não esta um reforço da outra. Esta prova consiste na sobrevivência da relação originária *mãe/filha*, sob forma de vestígio: maternidade da irmã mais velha, que está acompanhada por sua filha, pormenor cujo rendimento funcional é, sob todos os aspectos, nulo na versão Nass:

(a) [mãe : filha] :: [(mãe + filha) : não-mãe]

→ O elemento constante é dado pela oposição entre *fecundidade retrospectiva* e *fecundidade prospectiva*.

Ora, tais diferenças, que poderiam ser consideradas como "para mais" e "para menos" e, portanto, quantitativas, são acompanhadas por outras, que representam verdadeiras inversões.

Nas variantes Skeena, a mulher mais velha vem de jusante e a mais moça de montante. Na variante Nass, dá-se o contrário, pois o par de mulheres (mãe + filha) vem de Gitwunksilk, mais a montante, e a irmã solteira (que se tornará a mulher do protetor sobrenatural e, portanto, idêntica à filha da versão Skeena) vem de Laxqaltsap, a jusante.

Na versão Skeena, as mulheres estão inteiramente desprovidas de alimentos, reduzidas a partilhar *uma única fava*, encontrada no lugar de sua reunião⁵⁴. Novamente a versão Nass atesta um enfraquecimento, pois que as mulheres trazem algumas provisões, na verdade extremamente reduzidas: um punhado de favas e um pouco de ova de peixe:

	<u>Jusante</u>				<u>Montante</u>
Versão Skeena:	0	————>	fava apodrecida	<————	0
Versão Nass:	favas	————>		<————	ova de peixe

Seria fácil mostrar que, na costa noroeste do Pacífico e em outras regiões da América do Norte, a podridão é considerada o limite entre o

⁵⁴ "Algumas favas", in BOAS. 1895.

alimento e o excremento⁵⁵. Se, na versão Skeena, uma única fava (alimento mínimo, do ponto de vista *quantitativo*) é a base da podridão (alimento mínimo, do ponto de vista *qualitativo*), é porque as próprias favas são consideradas *especificamente* como alimento fraco em relação aos alimentos fortes.

Sem dúvida, na versão Skeena, as duas mulheres estão associadas expressamente à falta de alimento e não a um alimento definido. Esta "ausência de alimento" pode ser, porém, uma categoria negativa, mas não é uma categoria vazia, pois o desenrolar do mito lhe dá um conteúdo. As duas mulheres representam a ausência de alimento, mas estão ligadas respectivamente ao Leste e ao Oeste, à terra e ao mar. O mito de Asdiwal se refere a uma oposição entre dois gêneros de vida, também ligados a estes mesmos pontos cardiais e aos mesmos elementos: caçadores da montanha, de um lado, e caçadores do mar, de outro⁵⁶. Na versão Skeena, a oposição "alimentar" é, portanto, dupla: entre alimento animal (nas posições extremas) e alimento vegetal (em posição média) e entre animal marinho (oeste) e animal terrestre (leste), ou seja:

Alimento vegetal:	meio	não marcado
	(mar)	terra)
Alimento animal:	(oeste)	(este)
		marcado

Donde a fórmula:

(b) [terra : mar] :: [(terra + mar) : meio]
cuja analogia com (a) se percebe imediatamente.

O sistema alimentar da versão Nass se baseia em uma *estrutura simplificada* (com dois termos em vez de três) e em *oposições atenuadas*. De não marcado, o alimento vegetal passa a um estado fracamente marcado, de estado fronteiriço entre alimento e ausência de alimento, passa a alimento positivo, quantitativamente (um punhado de favas) e qua-

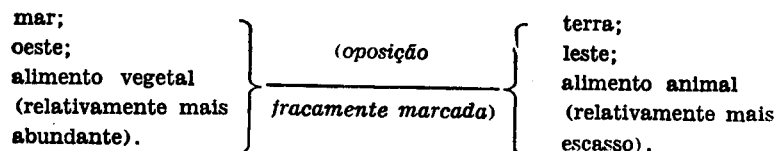
⁵⁵ Em numerosos mitos há referências à perda do salmão pelo homem, devido à recusa de um pedaço de peixe podre ou ao nojo depois da descoberta que a Mãe dos Salmões os concebe pelo ânus.

⁵⁶ BOAS, 1916: "A caça no mar requer uma formação completamente diferente da que convém à caça na montanha". (p. 403).

litativamente (favas frescas). Este alimento vegetal já não se opõe ao alimento animal, categoria fortemente marcada (e precedida do sinal — 1), mas à materialização mais pobre que se possa conceber desta mesma alimentação animal (mas precedida do sinal + 1), de três maneiras:

peixe e não carne;
ova de peixe e não peixe;
um pedaço do "tamanho de um dedo",

ou seja um sistema:



A correlação entre as duas variantes, do ponto de vista do sistema alimentar, exprime-se, portanto, pelas fórmulas:

(c₁) [(— carne) : (— peixe)] :: [dx (carne + peixe) : dx alimento vegetal]

(c₂) [carne : peixe] :: [(carne + peixe) : (alimento vegetal)], onde, sob forma simplificada, considerou-se a quantidade mínima dx como ausência, ou, sob forma simplificada (tratando a quantidade mínima dx como uma ausência): (c₂) [carne : peixe] :: [(carne + peixe) : (alimento vegetal)],

onde a soma (carne + peixe) constitui a categoria do alimento animal. Note-se, novamente, a analogia das três fórmulas a, b, c.

Na versão Nass, os dois tipos de alimento são as favas (jusante) e a ova de peixe (montante). A ova é um alimento animal e fluvial e as favas são alimento vegetal e terrestre e, de todos os alimentos terres-

tres (diferentemente dos animais que se caçam na montanha) aquela que mais frequentemente é associada às margens dos rios⁵⁷.

A transformação realizada pela passagem de uma versão à outra pode, portanto, ser escrita do seguinte ponto de vista:

(d) [oeste : leste] :: [mar : terra]
:: [água : terra (firme)] :: [rio : margem]

Ora, a oposição do rio e suas margens não representa apenas um enfraquecimento das antinomias fundamentais entre leste e oeste, terra firme e água, que se exprimem mais acentuadamente na oposição terra/mar, mas é também uma *função* desta última oposição.

Com efeito, a oposição rio/margem é mais marcada no interior da região (onde o elemento água se reduz ao rio) do que na costa. Aí, a oposição deixa de ser pertinente, porque, na categoria da água, o mar tem primazia sobre o rio e porque, na categoria da terra, a costa a tem sobre a margem. Compreende-se, então, a razão do retorno que, a *montante*, nos permite estabelecer:

(d) [água : terra (firme)] :: [rio : margem]

A *jusante*, porém, assemelhando-se o conjunto do rio e sua margem à terra em oposição ao mar, desta vez, podemos estabelecer:

(e) [água : terra (firme)] :: [mar : (rio + margem)], onde o conjunto rio + margem permutou sua posição (terra).

Como d e e podem ser reduzidos à fórmula:

(f) [terra : água] :: [(rio + margem) : mar]

análoga às fórmulas a, b e c, compreendemos, por este exemplo, como uma transformação mitológica possa exprimir-se por uma sucessão de equivalências, cujos dois extremos estão radicalmente invertidos⁵⁸.

Com efeito, no último estágio da transformação, a posição (jusante, oeste) é tida como alimento vegetal e, portanto, terrestre, enquanto a posição (montante, leste) é tida por alimento animal, que, consistindo em ova de peixe, é fluvial e, conseqüentemente, aquática. As duas miteres, reduzidas a seu denominador comum, que é a relação mais velha/

⁵⁷ BOAS 1916: "As mulheres vão juntas em barcos, ou caminham pelos bosques para colher favas". (p. 404)

⁵⁸ Cf. *Antropologia Estrutural*, l. c., p. 263-264.

/mais moça, permutaram coerentemente suas posições relativas a jusan-te e a montante⁵⁹.

Na versão Skeena, por conseguinte, a oposição fraca entre rio e margem é *neutralizada* (o que é expresso pelo mito com a menção ao fato de que o rio está gelado e de que as mulheres caminham sobre o gelo), em favor da oposição forte, entre mar e terra, a qual é, entre-tanto, evocada negativamente, visto que as mulheres são representadas por sua carência de alimentos associadas a suas posições respectivas. Na versão Nass, é a oposição forte que é neutralizada, por enfraquecimento e inversão, em favor da oposição fraca, entre rio e margem, evocada positivamente, já que as mulheres estavam providas, ainda que parci-moniosamente, de alimentos apropriados.

Transformações semelhantes podem ser observadas no episódio do protetor sobrenatural, se as duas versões forem comparadas. Na versão Skeena, ele fornece exclusivamente carne, em volume crescente (pela ordem: pequeno esquilo, galo, porco-espinho, castor, cabra, urso pardo, urso "grizzly", rena). Na versão Nass, traz simultaneamente carne e peixe em grande quantidade, de maneira que a cabana fica "cheia de carne e de peixe", num caso, e apenas "cheia de carne seca", no outro. Ora, na versão Skeena, este equilíbrio entre os dois gêneros de vida somente se realiza muito mais tarde e passageiramente: durante o terceiro casamento de Asdiwal com a irmã dos Gitxatla, quando, na companhia de seus cunhados, o herói se vê abundantemente provido de "salmão e carne fresca", que vendem aos Tsimshian esfaimados⁶⁰.

Por outro lado, Asdiwal recebe de seu pai alguns objetos mágicos imediatamente reunidos na versão Skeena, enquanto os de Asi-hwil (versão Nass são confeccionados e aperfeiçoados progressivamente. Nos dois casos, o herói volta do Oeste como alimento, transportado nas viz-

⁵⁹ A mais moça, representando a fecundidade prospectiva, oferece uma característica feminina marcada; a mais velha, não marcada. A mais moça deve estar sempre em posição (terra): na versão Skeena porque engendrará Asdiwal, rei das montanhas, caçador terrestre; na versão Nass, pela mesma razão, à qual se soma o caráter estritamente feminino da colheita das favas, que representam alimento terrestre. Cf. BOAS 1916: "Os homens trazem todo o alimento animal, menos os moluscos, enquanto as mulheres colhem as favas, as raízes e os moluscos". (p. 52 e p. 404).

⁶⁰ Comparar, sobre este ponto. BOAS. 1902. p. 225-226 e BOAS. 1912. p. 74-77 e 120-123.

ceras das focas. No segundo caso, porém, a permuta do estômago (Skeena) pelos intestinos (Nass) sugere um alimento mais perto da putrefação, que aqui adquire a característica de tema final, e não mais inicial (fava podre: primeiro alimento das mulheres na versão Skeena). É preciso não esquecer, a este respeito, que o peixe-azeite, única esperança de escapar à fome (em tsimshian, seu nome é hale-mâ'tk, "o salvador") deve ser tolerado até a putrefação, pois, em caso contrário, se sente humilhado e não volta.

IX

Como dar um conteúdo concreto a este duplo mecanismo de *enfraquecimento das oposições* acompanhado de uma *reversão das correlações*, cuja coerência formal acabamos de verificar. Observemos inicialmente que a inversão se dá nas posições geográficas das duas populações: os Nisqa, tribos do Nass, se encontram ao norte; os Tsimshian (cujo nome significa "no interior do rio Skeena", de K-sia'n, que é o nome do rio Skeena), estão no sul. Para se casar numa terra relativamente estranha, o herói do Nass vai à terra dos Tsimshian, isto é, na direção do Skeena, para o sul; o último casamento de Asdiwal, nativo do Skeena, nos mostra o herói, antes da ruptura, acampado com a família de sua mulher às margens do Nass, ao norte, portanto. Cada população forma, espontaneamente, imagens simétricas e invertidas da mesma região.

Ora, os mitos comprovam que a dualidade vale do Skeena/vale do Nass, que, juntamente com a região intermediária, forma a região tsimshian em sentido lato, é concebida sob a forma de oposição, do mesmo modo que as atividades econômicas associadas respectivamente aos dois rios:

Um adolescente, de nascimento miraculoso, decidiu subir ao céu enquanto a noite reina ainda sobre a terra. Transformado em folha, fecunda a filha do senhor do sol, a qual concebe um filho, chamado Gigante. A criança toma conta do sol e, tendo-se tornado o senhor do dia, desce à Terra, onde encontra um companheiro, Logobola, senhor do nevoeiro, da água e das marés. Os dois rapazes começam a competir e, depois de várias provas de resultados indefinidos, resolvem apostar o rio Skeena contra o rio Nass num concurso de arco e flecha. Gigante ganha, empregando astúcia. Fica tão satisfeito que fala em dialeto tsimshian, isto é, em dialeto do curso inferior do Skeena, para proclamar sua vitória. "E diz Lgo-

bola: Tu ganhaste, meu irmão Gigante. Agora, o peixe-azeite subirá o Nass, por duas vezes, cada verão. E Txamsen (Gigante) respondeu: O salmão do Skeena engordará bastante. — Assim, eles partilharam o que Txamsen tinha ganho às margens do Nass... Depois disso, os dois irmãos se separaram. Uma das versões recolhidas por Boas precisa: "Txamsen partiu na direção do mar e Logobola, para o sul, de onde tinha vindo".

Como quer que seja, a simetria das posições geográficas não fornece senão um esboço de explicação. Já vimos que a reversão das correlações é, em si mesma, função de um enfraquecimento geral de todas as oposições, e que uma simples substituição do Norte pelo Sul e vice-versa não é suficiente para descrever. Passando do Skeena para o Nass, o mito se deforma de duas maneiras, estruturalmente ligadas: de um lado, ele se atenua e, por outro lado, se inverte. Para ser aceitável, a interpretação tem de levar em conta os dois aspectos em conjunto.

Os povos do Skeena e os do Nass falam dialetos semelhantes⁶². Sua organização social é quase idêntica⁶³. Diferem, porém, profundamente no que diz respeito ao modo de vida. Descrevemos o modo de vida do Skeena e da costa, caracterizado por uma grande variação estacional, que, aliás, é dupla: entre as aldeias de inverno e os acampamentos da primavera, por um lado, e entre a pesca da primavera (peixe-azeite) no Nass e a pesca de salmão no verão, no Skeena.

Quanto aos povos do Nass, não parece que eles fossem periodicamente ao Skeena. No máximo, somos informados de que aqueles que viviam às margens do Nass, muito longe a montante, se chamavam kit'anwi'like, quer dizer, "povos que deixam periodicamente sua aldeia permanente", porque eles desciam anualmente para o estuário do Nass para a pesca ao peixe-azeite, somente⁶⁴. As variações sazonais mais amplas praticadas pelos Nisqa parecem assim limitadas ao Nass, enquanto

⁶¹ BOAS. 1916. p. 70. Cf. também BOAS. 1902. p. 7 e seg.

⁶² BOAS. Ed. *Handbook of American Indian Languages. Tsimshian*, by Fianz Boas.

⁶³ SAPIR E., *A Sketch, etc.*, l. c., p. 3-7, onde se vê GODDARD (l. c.) se enganou ao atribuir aos Nisqa duas divisões exogâmicas apenas, em vez de quatro. Possivelmente este erro se explicará pelo fato de que, vizinhos próximos dos Tlingit, os Nisqa se viam obrigados, mais do que os Tsimshian, a aplicar, em sua organização social, a regra do mínimo múltiplo comum, a fim de que as leis da exogamia sejam respeitadas nos casamentos com estrangeiros.

⁶⁴ SAPIR. L. c., p. 3.

as dos Tsimshian dependiam de um sistema mais complexo, Skeena-Nass. É que o peixe-azeite frequenta exclusivamente o rio Nass, ponto de encontro de todos os grupos na expectativa ansiosa da chegada do "salvador", enquanto o salmão sobe os dois rios, indiferentemente. Os Nisqa viviam, portanto, num vale e os Tsimshian, em dois.

Assim sendo, todos os indígenas podem conceber a dualidade Nass-Skeena como uma oposição, bem como a oposição correlativa, peixe-azeite/salmão. Não há por que duvidar disto, pois o mito no qual tem origem esta oposição, recolhido por Boas em duas versões praticamente idênticas, uma em dialeto do Nass, outra, em dialeto do Skeena. Uma oposição concebida por todos não quer dizer, porém, uma oposição com o mesmo valor significativo para cada grupo. Os Tsimshian a viviam todos os anos, enquanto os Nisqa se limitavam a conhecê-la. Se bem que a construção por pares de oposições se apresente, no dialeto tsimshian, como modelo bastante frequente e, provavelmente, consciente para o falante⁶⁵, seu rendimento lógico e filosófico não poderia ser o mesmo nos dois grupos. Os Tsimshian a utilizam para construir um sistema global e coerente, mas não integralmente comunicável a povos cuja existência concreta não é marcada pela mesma dualidade. Talvez também porque o curso do Nass é menos decididamente orientado na direção leste-oeste que o do Skeena, o que contribui para obscurecer o esquema topográfico.

Alcançamos assim uma propriedade fundamental do pensamento mítico, da qual poderíamos, aliás, ir buscar exemplos em outras áreas. Quando um esquema mítico passa de um povo para outro e que diferenças tais como de língua, de organização social ou de modo de vida existem, tornando-se dificilmente comunicável, o mito começa a empobrecer-se e a tornar-se pouco claro. Pode-se, contudo, surpreender uma passagem na fronteira em que, longe de desaparecer completamente pela perda de todos os seus contornos, o mito se inverte e ganha novamente uma parte de sua precisão.

As coisas se passam como em ótica. Uma imagem é percebida exatamente através de uma abertura adequada. Mas, se esta se estreita, a imagem torna-se confusa e de difícil percepção. Quando a abertura se reduz a um ponto, entretanto, isto é, quando a comunicação tende a

⁶⁵ Boas cita 31 pares de "partículas locais" em oposição, do tipo: para o alto/para baixo; para dentro/para fora; para frente/para trás etc. (BOAS. *Manual*, l. c., p. 300-312).

desaparecer, a imagem se inverte e retoma sua nitidez. A experiência serve, nas escolas, para demonstrar a propagação da luz em linha reta, ou seja, que os raios luminosos não se transmitem de qualquer modo, mas conforme os limites de um campo estruturado.

A seu modo, este trabalho constitui uma experiência, pois que se limita a um caso e os elementos isolados para efeito de análise nele aparecem em várias séries de variações concomitantes. Se esta experiência puder contribuir à demonstração de que o campo do pensamento mítico é também fortemente estruturado, ele terá alcançado seu objetivo.

POST-SCRIPTUM

Uma releitura desse texto, feita após quinze anos inteiramente dedicados ao estudo da mitologia americana, impõe certas correções — algumas delas já inseridas no corpo do próprio texto — e outras tantas observações. Havendo tomado demasiadamente ao pé da letra uma indicação de Boas (1916, p. 793) segundo a qual as versões 1895 e 1912 seriam “praticamente idênticas”, dei insuficiente atenção à primeira, acreditando poder negligenciá-la como uma “variante fraca” da outra, que não ofereceria relativamente a esta senão “algumas variações menores” (L.-S. 1958b*, p. 34 e n. 1)⁶⁶. Ora, na verdade, há diferenças consideráveis entre as duas versões.

A mais importante delas diz respeito à posição respectiva das duas mulheres, a qual, de uma versão para a outra, se vê radicalmente invertida: o ponto de partida da mãe é a montante do rio, o da filha, a jusante, parecendo invalidar a interpretação acima oferecida das relações entre a versão 1912, em dialeto tsimshian, e a versão 1902, em dialeto nisga. Isto, porém, somente seria verdadeiro se o rio gelado, sobre o qual viajam as duas mulheres na versão 1895, fosse o Skeena. Ora, ainda que esta versão seja também de origem tsimshian e que nela não se dê nome ao rio, ao menos no início do mito, há boas razões para supor-se que se trata do Nass. Nesta hipótese, nossa interpretação, longe de ser invalidada, receberia uma confirmação a mais, pois que ela ligava à mudança do rio a mudança da posição respectiva das heroínas relativamente a montante e a jusante do rio.

⁶⁶ Cf. p. 42 e n. 1 da tradução brasileira, LÉVI-STRAUSS, Claude et alii. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970. (N.T.)
* L.-S. 1958b = “La geste d’Asiwal”. In: *Annuaire de l’École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* (1958-1959). Paris.

Que razões militam, pois, em favor do Nass na versão 1895? Observa-se inicialmente que, nela, a mais moça das duas mulheres se casa com um homem de uma tribo estrangeira. Do ponto de vista geográfico, mãe e filha não vivem muito longe uma da outra, porque, tendo deixado ao mesmo tempo suas respectivas aldeias, elas se encontram após dois dias de marcha, mas, em compensação, do ponto de vista sociológico, acham-se extremamente afastadas, de vez que o casamento da filha oferece um exemplo bem marcante de exogamia. É por isto que, quando seu filho Asiwa se tornou homem, Ho (encarnação humana do pássaro Hadsenas) decidiu que ele iria estabelecer-se com sua mãe e sua avó na tribo desta, de acordo com o mesmo princípio de residência matrilocal que prevalece na versão Nass (supra, p. 162-163).

Instalado na aldeia de sua avó materna, Asiwa se dedica à caça na montanha, com exclusão da caça no mar (precisão que poderia parecer supérflua, de vez que a aldeia está muito a montante, mas cujo interesse se verá mais tarde). É na mesma aldeia que Asiwa se casa e este casamento, pelo qual ele paga um preço elevado aos irmãos da noiva, sob a forma de animais inteiros abatidos na caça, se realiza, segundo tudo faz supor, com uma conterrânea. Este casamento endogâmico precede, portanto, o casamento com a filha do Sol (aqui designado simplesmente como o senhor do urso sobrenatural), enquanto na versão Skeena a aventura com a conterrânea se segue ao casamento celestial e o herói sofre as consequências de sua infidelidade.

Ora, a versão 1895 (p. 287) precisa que Asiwa viveu com sua mulher nas montanhas, mas que sua casa era perto do Nass, às margens do qual lhe apareceu o urso sobrenatural, por ele perseguido a montante do rio. Não é tudo, pois, quando seu sogro, penalizado, consentiu em reenviá-lo à terra, o colocou na margem do Nass, no mesmo lugar em que Asiwa encontrou, em seguida, seis irmãos da tribo Gitxatla de volta da pesca do peixe-azeite, que o levaram (subentenda-se para as ilhas onde moravam) e lhe deram sua irmã em casamento, para mais tarde abandoná-lo sobre um recife porque Asiwa, “se bem que até então não houvesse caçado senão na montanha” (cf. supra), os humilha, mostrando-se melhor caçador do que eles em alto mar. Também neste caso, por conseguinte, a versão 1895 inverte a versão 1912, na qual os homens de Gitxatla recolhem o herói na costa, quando se estão dirigindo ao Nass para a pesca sazonal do peixe-azeite; aqui, ao contrário, eles o recolhem no Nass ao final dessa mesma estação de pesca e se dirigem com ele para as ilhas litorâneas onde habitam.

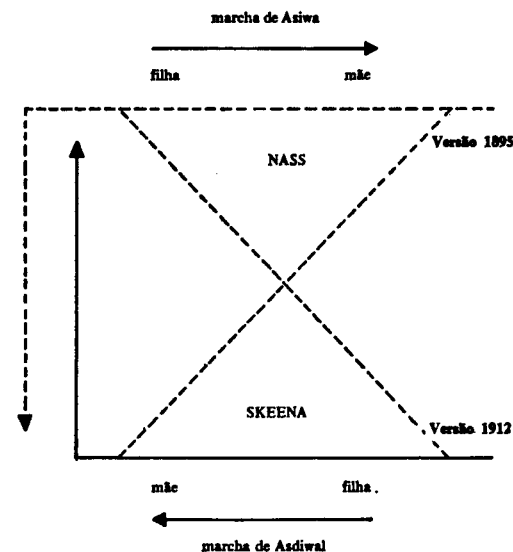
Todas as indicações precedentes convergem, portanto, para sugerir que, antes do casamento gitxatla do herói, o mito se desenvolvia inteiramente ao longo do curso do rio Nass. A versão 1895 representaria, pois, uma espécie de meio termo entre a de 1912, que se passa no Skeena, e a de 1902, cuja origem é efetivamente o rio Nass; a versão 1895 tem a mesma origem que a versão Skeena, mas situa sua intriga sobre o Nass.

Em primeiro lugar, as posições respectivas das mulheres se conformam àquelas da versão do Nass, mas sua relação de parentesco é a mesma que na versão do Skeena. Outros pormenores do mito concorrem para lhe dar este caráter de meio-termo entre os dois outros. Enquanto as mulheres vivem pouco afastadas uma da outra, ou, ao contrário, muito afastadas, vimos que aqui elas estão pouco afastadas do ponto de vista geográfico, mas, tendo a filha casado numa tribo estrangeira, muito afastadas sob o aspecto sociológico e político. Igualmente quanto à alimentação: em vez de trazerem algumas provisões ou, de estarem totalmente desprovidas e encontrarem, ao chegar, uma única fava apodrecida, elas chegam sem provisões, mas colhem algumas favas meio apodrecidas, que repartem entre si e, depois, perto de seu acampamento, retiram pedaços da casca de uma conífera para seu alimento. Esta dualidade de alimentação poderia corresponder à que existe entre a margem fluvial e a terra firme, repetindo aquela entre água e terra firme na versão Skeena e entre rio e margem na versão Nass (*supra*, p. 190-192). É conveniente notar a este propósito que se, na versão 1912, a fava única e completamente apodrecida de que dispõem as mulheres é imprópria para servir como alimento, tanto sob o aspecto quantitativo, quanto qualitativo, o mesmo acontece com a casca proveniente de uma árvore também apodrecida (*rotten sproce-tree*, p. 77), que as mulheres arrancam ao tronco, ao que parece somente para alimentar sua fogueira: "... *their fire was about to be extinguished. Then the young noble woman... went to get bark...*" (*ibid.*, p. 73). Tal qual na versão Skeena, seu protetor sobrenatural lhes fornece caça de porte cada vez maior, se bem que em escala reduzida, que vai, na versão 1895, da "perdiz" à "cabra montês".

Será possível compreender agora a posição particular da versão 1895, independentemente do fato de que, recolhida como as versões 1912 e 1916 no dialeto tsimshian do baixo Skeena, ela se passa, não neste rio, mas no Nass, como a versão 1902, que dela se origina? Em outras palavras, por que os Tsimshian propriamente ditos sentem a necessidade

de uma versão de seu mito situada, não entre eles, mas na região niska? Esta transferência terá uma função intrínseca, independente das mudanças que se podem verificar objetivamente e que, no ponto em que nos achamos, se reduzem a uma espécie de média aproximativa entre as outras versões?

Comparemos rapidamente a versão 1895 com as passagens correspondentes da versão do Skeena. Esta se passa, inicialmente, sobre o curso deste rio, que o herói percorre de montante a jusante. Ele alcança o estuário, depois sobe ao longo da costa, onde encontra os homens de Gitxatla, até a foz do Nass. O itinerário descrito pela versão 1895 é simétrico e inverso: o herói sobe o Nass, a princípio até a aldeia de sua avó, onde se casa, depois continua a montante em perseguição ao urso; em seguida, desce, em companhia dos homens de Gitxatla, até as terras destes que se situam no estuário do Skeena. As duas versões preocupam-se em respeitar esta simetria, precisando a versão 1912 que Asdiwal, já estabelecido a jusante do lugar de seu nascimento, lançou-se em perseguição à urso branca "que descia o vale" (*supra*, p. 156); e a de 1895 (p. 287), que Asiwa, estabelecido e casado a montante perto da aldeia de sua avó, foi levado pelo urso mais longe ainda "a montante". Estas diferenças podem ser apresentadas sob a forma de um diagrama:



Esta construção simétrica não deixa, aliás, de apresentar algumas dificuldades, sobre as quais a versão 1895 lança um véu prudente. Ela implica, com efeito, que Asiwa foi recolhido pelos homens de Gitxatla bem a montante do Nass, sem precisar como eles fizeram em seguida para alcançar novamente seu território nas ilhas situadas no estuário do Skeena. Uma descrição da descida do Nass teria, na verdade, posto em risco a bela simetria entre as configurações espaciais que aparecem nas duas versões. Mas, qual poderá ser a sua significação?

Lembramo-nos do modo como terminam as versões 1912 e 1916. Na primeira, Asdiwal sente saudade das montanhas onde passou sua infância. Volta para elas, seu filho se junta a ele, e Asdiwal morre na montanha, transformado em pedra um dia em que saiu para caçar sem seus sapatos de neve mágicos, por ele esquecidos. Na versão 1916, o esquecimento de Waux, que é o duplo de seu pai Asdiwal, em cujo território ele continua a caçar, é agravado por outra falta: ele não consegue fazer-se obedecer por sua mulher, que interpreta suas ordens em sentido oposto. Assim ele é petrificado, como seu pai, enquanto sua mulher, empanturrada de gordura, explode e se transforma em sílex venoso.

Como termina a versão 1895? Depois de haver-se desembaraçado de seus malvados cunhados (exceto o mais moço, tal qual como na versão 1912), Asiwa viveu tranqüilamente com sua mulher gitxatla na aldeia desta (no litoral marítimo, portanto). Após muitos anos, porém, desejou ardentemente rever as focas que o haviam tratado tão bem. Seu filho quis saber porque e também o que as focas lhe haviam dado de comer. A princípio, Asiwa recusou-se a responder, mas pressionado pelas perguntas, revelou que havia sido alimentado com escorpena vermelha ("rock-cad", um peixe espinhoso da família dos escorpenídeos: *Sebastodes ruberrimus*) e com óleo de peixe-azeite que, acrescentou, era muito bom. Mal havia pronunciado tais palavras, caiu morto, enquanto as espinhas do peixe lhe saíam do estômago. Foi por haver revelado o que se passara entre as focas que ele morreu dessa maneira, conclui o mito.

Este desenlace provoca diversas observações. De acordo com as versões 1912 e 1916, Asdiwal e seu filho Waux vivem nas montanhas (das quais Asdiwal sentia saudades) e ambos morrem nelas, adentrando-se numa região inexplorada (segundo a versão 1916), em uma expedição de caça, o que coloca os heróis na posição de provedores de alimento. Ao contrário, na versão 1895, Asiwa, em sua origem caçador exclusivamente na montanha (*supra*, p. 197), vive à beira-mar, talvez mesmo

em uma ilha, e morre em razão da saudade que conservou de sua estada entre as focas, no alto mar (mais longe ainda no oceano), onde — a cozinha das focas sendo a principal causa de suas saudades — ele se revê na posição de criança que é alimentada. Saudades da montanha em um caso (se bem que Asdiwal tenha vivido casado, por duas vezes, perto do estuário do Skeena e no litoral), saudades do alto mar no outro (se bem que Asiwa tenha vivido casado, a montante do Nass, "nas montanhas" (Boas, 1895, p. 287), — estas duas conclusões oferecem entre si a mesma rigorosa simetria que os respectivos percursos atribuídos ao herói pelas diferentes versões. Mais uma vez, verifica-se, por este exemplo, que as mensagens míticas, opondo-se, determinam retroativamente construções invertidas.

Ora, em relação a estas duas mensagens — morte do herói em razão da saudade que tem, seja da terra, seja do mar, por não haver sabido, portanto, efetivar o equilíbrio entre os dois elementos — a versão Nass (Boas, 1902, *supra*, p. 185-186) ocupa uma posição neutra: a tentativa do herói, de viagem ao céu, não tem êxito, a estada cônica entre as focas não lhe deixa saudades e ele acaba seus dias tranqüilamente no litoral, onde se casou. Compreende-se, pois, porque a versão 1895 pode entreter simultaneamente relações de simetria com as versões 1912 e 1916, oferecendo também pontos de convergência com a versão Nass, na qual a oposição entre as mensagens se anula: afastando-se das outras versões do Skeena, a versão 1895 passa, se assim se pode dizer, pela versão Nass antes de atingir o plano no qual oferecerá uma imagem simétrica e invertida das primeiras (a propósito da tendência dos mitos da costa noroeste a contemplar sistematicamente todas as soluções possíveis de um mesmo problema (cf. L.-S. 1972 b*)).

A versão 1895 oferece outro considerável interesse, qual seja o de nos permitir precisar a posição semântica do *esquecimento* nos mitos. Estamos lembrados de que a versão 1912 explica a morte de Asdiwal por um esquecimento, e que a versão 1916 explica igualmente por um esquecimento a morte de seu filho Waux, mas duplicado e agravado pelo mal-entendido entre marido e mulher, do qual resulta a morte de ambos. Ora, a versão 1895 substitui o esquecimento por outra falta: a indiscrição de que Asiwa se torna culpado ao revelar a seu filho o cardápio da refeição que partilhara com as focas. No estado atual de nossos conhecimentos sobre a etnografia dos Tsimshian, não sabemos porque

* L.-S. 1972 b = "Compte rendu de M. Detienne: les Jardins d'Adonis", *L'Homme*, Revue française d'anthropologie, XII(4).

esta revelação constitui uma falta. Seria proibido preparar os escorpenídeos com óleo de peixe-azeite? Ou a falta inicial consistiria na ingestão das espinhas, permitida às focas mas proibida aos homens, como as dos salmões (*supra*, p. 184-185)? Ou ainda, as focas teriam proibido a Asiwa revelar o que quer que fosse a respeito de sua permanência num mundo sobrenatural ao qual ele havia sido admitido por uma proteção especial? A solução desse pequeno problema não é necessária, felizmente, para fixar o ponto que nos interessa. Basta que, além do esquecimento, a versão 1916 introduza o mal-entendido como variante combinatória da falta e que a versão 1895 os substitua a um e a outro por uma indiscrição. Que há de comum, com efeito, e que há de diferente entre o esquecimento, o mal-entendido e a indiscrição? E será possível situá-los em um mesmo campo semântico e determinar suas relações no seio desse campo?

Definamos a indiscrição, que consiste em revelar a alguém aquilo que não se lhe deveria dizer, como um excesso de comunicação com outrem. Daí resulta que o mal-entendido, que consiste em compreender, naquilo que alguém disse, uma coisa diferente daquilo que se quis dizer, pode ser definido como uma carência de comunicação, igualmente com outrem. Vê-se então qual o lugar que cabe ao esquecimento neste sistema: ele consiste numa carência de comunicação, já não com outrem, mas consigo mesmo, pois esquecer é deixar de dizer-se, a si mesmo, aquilo que se deveria poder dizer-se⁶⁷:

	indiscrição	mal-entendido	esquecimento
excesso / carência	+	-	-
outrem / si mesmo	+	+	-

O motivo do esquecimento volta freqüentemente nos contos e nos mitos, mas tem-se a tendência de considerá-lo, com excessiva freqüência, como um artifício ao qual o narrador recorre arbitrariamente para reativar a condução do enredo. Se a interpretação que acabamos de propor pudesse ser generalizada, ver-se-ia que se trata de coisa totalmente diferente. O esquecimento apareceria como verdadeira categoria do pen-

⁶⁷ Após uma conferência feita em fevereiro de 1973, em Vancouver, onde expus essa interpretação, uma aluna da Universidade da Colúmbia Britânica, Hilda Thomas, sugeriu que a saudade, sendo o contrário do esquecimento, poderia ser definida como um excesso de comunicação consigo mesmo e ilustrar, portanto, a quarta e última combinação: +, -.

samento mítico ou, pelo menos, como um modo, dotado de significação precisa, da categoria constituída pela comunicação.

Após essas considerações sobre a versão 1895, à qual convinha dar seu verdadeiro lugar, gostaríamos, em conclusão, de apresentar algumas observações ligeiras sobre um outro problema: o do casamento com a prima cruzada matrilateral, que havíamos apresentado como típico não apenas dos Tsimshian, mas também dos povos vizinhos (L.-S. 1958b, p. 27)⁶⁸. Um recente e notável trabalho de Rosman e Rubel parece estabelecer de forma convincente, pelo estudo comparado das genealogias e dos ciclos de prestação do *potlach* que, se esses dados confirmam o caráter preferencial do casamento com a prima matrilateral entre os Tsimshian, o mesmo não acontece entre os Haida e os Tlingit, onde o mecanismo do *potlach* não parece compatível senão com uma preferência pelo casamento com a prima patrilateral.

Seja, porém, qual for a prática observada no fim do século XIX e no começo do século XX (sabe-se que as observações disponíveis raramente são mais antigas), os mitos afirmam a mesma preferência pelo casamento com a prima cruzada matrilateral, tanto entre os Tlingit e os Haida, quanto entre os Tsimshian. Resumimos e comentamos o mito Tsimshian da princesa que recusou o casamento com seu primo (*supra*, p. 177-178). Como havia sublinhado Boas, este mito existe também entre os Tlingit e os Haida. A versão haida de Skidegate (Swanton, 1905, p. 354) não é de grande ajuda, porque ela não declara que a mulher é uma parente e toda a narrativa se passa na região dos Tsimshian; não pretende, pois, ensinar-nos algo a respeito dos povos vizinhos. Ao contrário, a versão de Masset (Swanton 1908, p. 654-655), que começa entre os Tlingit, mostra-se bastante explícita a respeito das relações de parentesco entre os dois protagonistas, respectivamente filho da irmã do pai e filha do irmão da mãe, o que provoca o seguinte comentário do informante:

Antigamente, a gente se casava apenas com os filhos dos tios. Não se queria que os bens dos tios passassem para outros. Assim, (um homem) não permitia que outra pessoa senão ele mesmo se casasse com a filha de seu tio. Foi o que Gaogatl, filho do chefe da tribo, também pensou, e por isto esforçou-se para obter em casamento a filha de seu tio, e a filha de seu tio também o queria.

⁶⁸ Cf., também, à p. 34, a nota nº 32 deste livro. (N. T.).

A versão tlingit (Swanton 1909, p. 243) reflete a mesma situação. Um jovem índio, "filho do chefe de um certo clã", corteja sua prima, cujo pai, tio do rapaz, destina "a algum chefe de fora". Como o herói espera conseguir seu objetivo fazendo valer seus direitos à mulher de seu tio, mãe de sua bem-amada — porque, "antigamente, um homem que se casava com uma mulher que tivesse uma filha em idade de casar, casava-se também com a filha" —, o mito parece referir-se àquelas famílias de alta classe entre as quais, segundo as observações de Swanton, Murdock e Laguna, um homem, que sucedia a seu tio materno, casava-se com sua viúva ou com sua filha, ou com todas duas (Rosman-Rubel, p. 40, n. 3).

Um antigo testemunho sugere, aliás, que, entre os Tlingit, a preferência pelo casamento com a prima patrilinear não era talvez mais do que a consequência, aplicável ao homem, de uma tendência mais geral a escolher o cônjuge no clã do pai, tendência que, no caso da mulher, chegaria a uma fórmula de casamento simétrica e inversa:

Os pais da jovem desejam vivamente casá-la com um membro da família paterna. Pode ser um tio, um primo ou o avô. O mesmo princípio prevalece no caso dos pais do jovem, que procuram fazê-lo casar-se com uma jovem ou com uma mulher já madura que seja parenta próxima pelo lado paterno. Pode ser sua prima, sua tia ou sua avó. Não apenas esses tipos de casamento são considerados muito convenientes ... mas eles (os índios) os desejam com mais vontade do que em qualquer outro grupo de parentesco (Jones, p. 128).

Vê-se que, se os Tlingit assim formulavam suas preferências matrimoniais, estas acarretariam a escolha de uma prima patrilinear para um homem, mas a de um primo patrilinear para uma mulher que seria, ela própria, a prima matrilinear de seu cônjuge. Uma narrativa tlingit (Swanton, 1909, p. 242) relata que um jovem haida, abandonado por sua prima matrilinear logo após o casamento, partiu com seu pai para casar-se novamente em outra aldeia. E foi também com a ajuda do pai que, mais tarde, indenizou sua primeira mulher, quando esta reclamou parte de seus bens. Esta insistência sobre o papel do pai sugere que um casamento patrilinear poderia ter-se seguido ao casamento matrilinear do início e que as duas formas eram, portanto, admitidas. Se

acrescentarmos que um mito tsimshian (Boas, 1916, p. 154) se refere a um jovem cujos pais e todos os tios maternos impelem a casar-se no clã de seu pai, contrariamente à preferência bem documentada pela prima matrilinear, deve-se convir que subsiste relativa incerteza quanto à maneira pela qual esses povos concebiam seu próprio sistema e o punham em prática.

Tais fatos em nada invalidam a demonstração do Rosman e Rubel, que guarda toda sua força, mas sugerem, no mínimo, ou que as duas modalidades de troca generalizada podiam coexistir entre os Tlingit e os Haia (mesmo se uma delas era de caráter excepcional), ou que manifestava certa divergência entre a ideologia e a prática, traduzindo, à sua moda, a tensão entre as estirpes, a respeito da qual chamamos a atenção (*supra*, p. 179). Sem pretender assegurar seu equilíbrio exclusivamente pelo mecanismo das trocas matrimoniais, as sociedades aqui consideradas se orientaram, cada vez mais, para outros ciclos de prestação, fundados nos títulos e nos bens. E, aliás, a razão pela qual, mesmo se a preponderância do casamento patrilinear devesse ser reconhecida definitivamente entre os Tlingit e os Haia, não acreditamos que ela fosse capaz de invalidar nossas antigas considerações sobre a precariedade desta fórmula (L.-S. 1949*, p. 533-558; 1967, p. 512-517). Isto porque esta precariedade intrínseca ressaltaria ainda mais pelo fato de que as sociedades que conseguiram tornar a fórmula mais durável possuem outros mecanismos, políticos e econômicos, mais fortemente responsáveis por sua coesão.

Tradução de PAULO AMÉLIO DO NASCIMENTO SILVA

* L.-S. 1949 = *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France. 1949.

CAPÍTULO X

QUATRO MITOS WINNEBAGO *

Entre todos os talentos que fazem dele um dos grandes etnólogos de nosso tempo, Paul Radin possui um, raro na nossa profissão, que confere uma qualidade singular à sua obra: é o que se chama faro, um dom de ordem estética para ir diretamente aos fatos, às observações e aos documentos particularmente ricos de sentido. Algumas vezes dissimulado nos reconditos de seus livros, este sentido se desvela progressivamente quando se lhe consagra a necessária atenção. Mesmo quando o autor não se aplica em esmiuçar o sentido dos documentos, a colheita do material realizada por Paul Radin fornece um alimento substancial às gerações de pesquisadores. É por isso que gostaria de render homenagem à sua obra apreciando os quatro mitos por ele publicados sob o título: *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves* (1949). Na introdução ele diz: "Ao publicar estes textos, meu único propósito foi colocar à disposição dos pesquisadores materiais autênticos que poderão servir ao estudo da cultura dos Winnebago". Apesar desta modesta declaração, e ainda que os quatro mitos tenham sido obtidos de informantes diferentes, percebem-se as sólidas razões de tê-los agru-

* Adaptado do original inglês: "Four Winnebago Myths. A Structural Sketch", *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, 1960, p. 351-362. Preparada sob a direção do prof. Stanley Diamond em vida de Paul Radin, esta obra foi publicada depois de sua morte que se deu em 21 de fevereiro de 1959.

pado na mesma publicação. De um ponto de vista estrutural, os quatro mitos apresentam uma unidade profunda, a despeito do fato de que, como Radin insiste na introdução e nas notas, um deles parece afastar-se muito dos outros três pelo conteúdo, estilo e estrutura. Tentarei, porém, destacar as relações que prevalecem entre os quatro mitos e mostrar que se pode reuni-los, não somente a título de documentos etnográficos e lingüísticos sobre uma determinada tribo, mas indo além da índole do Radin, pois que todos os quatro pertencem ao mesmo gênero e respectivas mensagens se completam.

O primeiro mito tem como título: "Os dois amigos que reencarnaram, ou a origem da vigília das quatro noites". Ele conta como o filho de um chefe e seu melhor amigo puseram em execução seu projeto de fazer o sacrifício de suas vidas para o bem da comunidade. Depois de mortos, eles sofreram uma série de provas no outro mundo e alcançaram finalmente a morada do criador (*Earthmaker*) que, por especial favor, lhes permitiu voltar para o mundo dos vivos, onde retomaram seus lugares no meio de seus parentes e companheiros.

Como Radin explica no seu comentário, (p. 41, § 32), a narrativa se refere de maneira implícita a uma teoria indígena: cada pessoa tem direito a uma quota-parte determinada de anos de vida e de experiências terrestres; os parentes de um indivíduo morto prematuramente podem, assim, pedir aos espíritos que repartam entre eles a parcela de vida que o defunto não consumiu. Mas a teoria vai mais além, pois se esta parcela de vida, à qual o herói do mito renuncia se deixando matar pelos inimigos, deve aumentar o capital de vida constituída em benefício do grupo, este ato de devotamento não é inteiramente desprovido de vantagens pessoais: tornando-se um herói, um indivíduo faz uma escolha, troca uma vida inteira contra uma vida abreviada mas, enquanto que a parcela inteira é única, concedida uma vez por todas, a parcela reduzida aparece como a causa jurídica de uma espécie de contrato de arrendamento infinitamente renovável. Em outras palavras, renunciando a uma vida completa, adquire-se o direito a uma série ilimitada de vidas abreviadas. E como os anos sacrificados pelo herói irão aumentar a esperança de vida dos indivíduos comuns, todo mundo ganha na transação: os indivíduos comuns, cuja esperança média de vida se prolongará lenta mas seguramente no decorrer das gerações, e os guerreiros, cuja duração de vida será reduzida mas indefinidamente renovável, contanto que saibam persistir em seu desejo de abnegação.

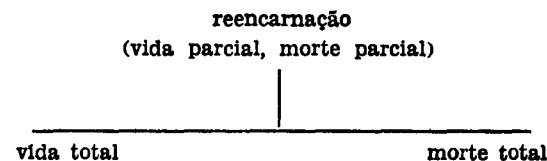
Não é certo, entretanto, que Radin faça justiça a seu informante quando qualifica de "interpretação secundária" a indicação segundo a qual os dois heróis teriam iniciado sua expedição, em reconhecimento pelos benefícios recebidos de seus compatriotas (p. 37, § 2). Da análise que precede, parece resultar, ao contrário, que este motivo é de primordial importância. Aliás, o mito não fala de uma, mas de duas campanhas guerreiras. A primeira ocorre na época da adolescência dos dois heróis, por isso não são convocados. Ninguém nem mesmo se preocupa em informá-los sobre esta guerra, eles têm conhecimento dela por ouvir-dizer (§ 11-14) e a seguem por sua própria conta. Em consequência, não são responsáveis pela atividade em que se distinguem: outros a conceberam e dirigiram. E os heróis também não são responsáveis pela segunda campanha, na qual perecem, pois a iniciativa das operações cabe desta vez aos inimigos, que as desencadearam em represália à guerra que lhes foi movida anteriormente.

A idéia inicial está, portanto, clara: os dois amigos fizeram bons casamentos e tiveram sucesso na vida social (§ 66-70), e se sentem devedores em relação a seus compatriotas (§ 72). O mito explica que eles partem à procura de aventuras, com a intenção de se sacrificarem realizando alguma ação útil, e é então que caem vítimas de uma emboscada preparada pelos inimigos que querem vingar-se de sua derrota precedente. Os dois heróis procuraram, pois, a morte para o bem de seu povo, e esta morte os atingiu, ainda que fossem inocentes quanto aos atos de hostilidade, que acarretaram suas mortes, mas cuja responsabilidade recai sobre seus compatriotas. Contudo, estes compatriotas herdarão as quotas de vida às quais em seu benefício os heróis renunciaram. Mas como os heróis ressuscitarão e retornarão à terra, sem dúvida para se conduzirem da mesma forma, o ciclo das transferências de vida recomençará, e assim ininterruptamente. Indicações dadas por Radin confirmam nossa interpretação: após a morte, uma anciã sobrenatural submete as almas a provas, no fim das quais ela as libera da lembrança da vida terrestre. Ora, as almas somente podem vencer sob a condição de pensarem, não em sua própria salvação, mas na de seus compatriotas ainda vivos.

Na raiz do mito distingue-se portanto, como diriam os lingüistas, uma dupla oposição. Inicialmente, entre *destino comum* e *destino heróico*, o primeiro usufruindo o direito a uma vida plena e completa mas não renovável; o outro, arriscando este direito em benefício do grupo. A segunda oposição se estabelece entre duas espécies de morte, uma definitiva e, digamos, uniforme, ainda que comporte uma promessa de

imortalidade no outro mundo; e a outra periódica, marcada pelas idas e vindas entre este mundo e o outro. A imagem desta dualidade de destinos se encontra talvez no símbolo winnebago da escada do outro mundo, tal como a descreve o *Medicine Rite*. Um lado dela é, dizem, "como uma pata de rã: retorcida e salpicada (*dappled*) de luz e de vida (*light-and-life*). O outro lado é como um cedro vermelho enegrecido pelo uso, que se tornou polido e brilhante" (p. 71, § 91-93; cf. Radin 1945, sobretudo os comentários instrutivos das p. 63-65).

Resumamos a mensagem do mito, tal como ressalta das análises que precedem. Aquele que aspira a uma vida completa sofrerá uma morte igualmente completa; mas aquele que de bom grado renuncia à vida e procura a morte ganhará duas recompensas: de um lado, ele aumentará a duração da vida completa outorgada aos membros de sua tribo; de outro, terá acesso a uma condição caracterizada por uma alternância indefinida de vidas parciais e de mortes parciais. Seja um sistema triangular:



Intitulado "O homem que trouxe sua mulher do mundo dos espíritos", o segundo mito propõe uma variação sobre o mesmo tema, mas com uma diferença importante. Aí também, um herói — no caso o maior — está pronto a sacrificar a duração de vida que lhe resta; todavia, este sacrifício consentido não visa ao bem do grupo, como no primeiro mito, mas ao bem de uma única pessoa: a esposa ternamente amada que acaba de ser arrebatada à sua afeição. Na realidade, o herói não sabe, inicialmente, que procurando a morte, obterá um novo contrato de vida, não somente para sua falecida esposa, mas também para ele. Se ele tivesse sabido — e isto vale também para os protagonistas do mito precedente — o elemento de sacrifício, essencial ao desenvolvimento da intriga, estaria ausente da narrativa. Mas o resultado final permanece o mesmo aqui e lá: aquele que perde a vida num grande impulso de altruísmo a recupera para si próprio, assim como para a ou as pessoas em favor das quais se sacrificara inicialmente.

O terceiro mito — "Viagem da alma ao mundo dos espíritos, tal como é narrada no *Medicine Rite*" — pertence, como indica seu título,

a uma confraria religiosa. Ele relata as provas que seus adeptos devem sofrer no outro mundo, a exemplo dos protagonistas dos outros mitos, e explica que, se eles triunfam, ganham o direito à reencarnação.

A primeira vista, a situação difere das precedentes, pois ninguém faz aqui o sacrifício de sua vida. Sabe-se, contudo, que os membros do *Medicine Rite* praticavam regularmente um tipo de sacrifício simbólico. Como demonstrou Radin em *The Road of Life and Death* e em outros trabalhos, o ritual seguia um modelo corrente na América do Norte, segundo o qual os adeptos se faziam alternadamente "matar" e "ressuscitar". O terceiro mito desvia-se, assim, dos dois primeiro apenas porque, em lugar de estarem prontos a morrer uma única vez e realmente, seus heróis — isto é, os adeptos do rito — se exercitam regularmente para o mesmo sacrifício que repetem várias vezes no curso de sua existência, mas de forma simbólica. De certa forma, eles se imunizam, contra a verdadeira morte renunciando simbolicamente à vida plena e completa; enquanto esta perdura, o ritual a substitui por uma sucessão de vidas parciais e de mortes parciais. Neste caso também, por conseguinte, os elementos constitutivos do mito permanecem os mesmos ainda que cada indivíduo — e não um terceiro ou o grupo considerado em seu conjunto — seja o beneficiário do sacrifício consentido.

Passemos agora ao quarto mito: "Como um órfão fez voltar à vida a filha do chefe" que, aos olhos de Radin, suscita várias dificuldades. Este mito, observa ele com efeito, não é apenas diferente dos outros três: ele ocupa um lugar à parte na mitologia winnebago. Na época em que escrevia seu livro *Method and Theory of Ethnology* (p. 238-245). Radin considerava que podia tratar-se de uma versão alterada, a ponto de se tornar irreconhecível, de um mito de fundação de aldeia cujo tipo ele havia, aliás, identificado; mas, em *The Culture of Winnebago* (p. 74), explica o motivo de haver renunciado a esta interpretação.

Sigamos de perto a argumentação de Radin. Ele começa por resumir a intriga — tão simples, diz ele, que este cuidado pode parecer supérfluo:

A filha de um chefe de tribo apaixona-se por um órfão, morre por amor e é reconduzida à vida pelo próprio órfão, que deve vencer diversas provas, não no mundo dos espíritos, mas aqui, sobre a terra e na mesma cabana onde a moça faleceu (p. 74).

Se a intriga é "a própria simplicidade", onde se encontram, pois, os pontos litigiosos? Radin enumera três contra os quais protestaria, diz ele, qualquer Winnebago contemporâneo: 1) o mito parece referir-se a

uma sociedade grandemente estratificada; 2) para que a intriga seja plausível, seria necessário admitir que, nessa sociedade, as mulheres ocupassem uma posição superior, e talvez mesmo que a regra de descendência fosse matrilinear; 3) provas cuja cena a mitologia winnebago situa, em geral, no outro mundo, aqui acontecem sobre a terra.

Radin considera então duas explicações possíveis, mas para afastá-las imediatamente. Ele não crê que o mito possa resultar de um empréstimo ao folclore europeu, ou ser obra de algum pensador de espírito avançado (*some Winnebago radical*); ele antes o faria remontar a um período muito antigo da história winnebago. Duas formas distintas de tradição literária indígena, contos divinos de um lado, e de outro, contos humanos, se teriam fundido divinos de um lado, e de outro, contos humanos, se teriam fundido com elementos arcaicos, e o conjunto teria sido remanejado para harmonizar estes dados discordantes.

Não pensamos discutir esta elegante reconstrução, fundada sobre um conhecimento incomparável da cultura, da língua e da história dos Winnebago. A análise que segue não pretende substituir a de Radin, mas somente completá-la. Ela se situa, aliás, num plano lógico, não histórico, e toma como contexto os três mitos já comentados mais do que a cultura antiga ou recente de seus narradores. Pretendemos pesquisar se existem relações estruturais entre os quatro mitos e, em caso afirmativo, explicitá-las.

Começemos lembrando um ponto de ordem teórica. Desde que Boas publicou sua *Tsimshian Mythology*, os etnólogos aceitaram frequentemente que uma correlação regular existe entre a cultura de uma sociedade e seus mitos. Mas o próprio Boas não parece ter ido tão longe. A obra que acabamos de citar não afirma que os mitos refletem automaticamente a cultura, como, desde então, alguns parecem postular. Mais modestamente, ele se interroga até que ponto e em que medida o espelho dos mitos reflete a imagem da cultura, e mostra que alguma coisa da cultura passa efetivamente aos mitos. Não quer dizer que cada vez que um mito mencione uma forma de vida social, esta deva corresponder a alguma realidade objetiva, que deveria ter existido no passado, se o estudo das condições presentes não consegue descobri-la na atualidade.

Uma correspondência deve existir, e existe de fato, entre a mensagem inconsciente de um mito — o problema que ele procura resolver — e o conteúdo consciente, em outras palavras, a intriga que ele elabora para chegar a este resultado. Mas esta correspondência não é necessariamente da natureza de uma reprodução literal, ela pode também tomar

o aspecto de uma transformação lógica. Se um mito coloca seu problema de forma direta, isto é, nos termos em que a sociedade de onde ele provém o percebe e procura resolvê-lo, a intriga, conteúdo patente do mito, pode tomar emprestado seus motivos diretamente à própria vida social. Mas se o mito formula o problema ao inverso e procura resolvê-lo pelo absurdo, pode-se esperar em consequência, que o conteúdo patente seja modificado, e ofereça a imagem invertida da realidade social empiricamente dada, tal como ela se apresenta à consciência dos membros da sociedade.

Em tal eventualidade, a hipótese de Radin, segundo a qual as formas de vida social ilustradas pelo quarto mito remeteriam a um período antigo da história winnebago, não seria de modo nenhum necessária. Pois estas formas poderiam oferecer a imagem de uma sociedade sem existência real, presente ou passada, ou mesmo contrária ao modelo winnebago tradicional, simplesmente porque a estrutura deste mito particular inverte a de outros mitos cujo conteúdo patente faz apelo ao modelo tradicional. Em outras palavras, admitindo-se uma correspondência entre A e B, substitui-se A por -A, então é necessário que -B substitua B; mas isso não implica que, pelo simples fato de haver uma correspondência entre B e um objeto real, um outro objeto real, ao qual possa corresponder -B, deva existir em algum lugar: numa outra sociedade à qual ele teria sido tomado de empréstimo; ou, a título de sobrevivência, no passado da sociedade considerada em primeiro lugar.

Evidentemente, o problema está em saber porque temos três mitos do tipo A e um mito do tipo -A. Talvez porque o tipo -A seja mais antigo, mas talvez também porque -A pertença a A como uma transformação A_4 fazendo parte de um mesmo grupo, cujos três primeiros mitos A_1 , A_2 , A_3 ilustram outros estados.

Já se estabeleceu que este grupo de três mitos repousa sobre uma oposição fundamental entre, de um lado, a vida dos indivíduos comuns que perecem de morte natural e cuja alma prossegue sua existência banal numa das aldeias do outro mundo, e, de outro lado, a vida dos heróis, voluntariamente diminuída, mas cuja parcela de vida não consumida vai aumentar a parcela atribuída aos outros membros do grupo e possibilita ao herói um novo contrato de vida. Os três primeiros mitos considerados não levam em conta o primeiro termo da alternativa; eles retêm exclusivamente o segundo. Mas, entre os três, uma diferença subsidiária aparece, que permite, ainda assim, classificá-los em função do fim particular, objeto do sacrifício do ou dos heróis: o bem do grupo

no primeiro mito, o bem de um outro indivíduo (a esposa) no segundo, e no terceiro mito, o bem da própria vítima.

O que acontece com o quarto mito? Reconhecemos, como Radin, que ele apresenta traços "incomuns"; todavia, estas diferenças derivam tanto ou talvez mais da lógica do que da sociologia ou da história, pois elas parecem referir-se ao fato de que uma nova oposição se introduz ao nível da primeira dicotomia (entre vida comum e vida extraordinária). Com efeito, um fenômeno pode ser qualificado como extraordinário de dois modos: por excesso ou por falta, abundância ou carência. Ora, se os heróis dos três primeiros mitos possuem dons que os colocam acima do normal, — quer se trate do devotamento à causa pública, do amor conjugal ou do fervor místico — os dois heróis do quarto mito se classificam abaixo da média, pelo menos sob um certo aspecto que não é o mesmo para cada um.

A filha do chefe ocupa um posto social elevado; tão elevado, na verdade, que está separada da massa do grupo e se encontra, de certa forma, paralisada pela incapacidade de exprimir seus sentimentos. Sua posição superior faz dela um ser humano diminuído, ao qual falta um atributo essencial da vida afetiva. O herói também é diminuído, mas sob o aspecto social: pobre e órfão. Será necessário então dizer que o mito reflete a imagem de uma sociedade estratificada? Seria desconhecer a notável simetria que reina entre os dois heróis, dos quais seria falso afirmar simplesmente que um está "no alto" e outro "em baixo". Na verdade, cada um é alto de um certo ponto de vista e baixo de outro; este par de estruturas simétricas e invertidas pertence ao domínio das construções ideológicas mais do que àquele dos sistemas sociais empiricamente observáveis. Acabamos de constatar que a jovem ocupa uma posição social superior, mas que, como criatura viva, portanto sob a relação natural, ela se situa numa posição inferior. Quanto ao rapaz, ele se coloca incontestavelmente muito baixo na escala social; mas, em compensação, é um caçador miraculosamente dotado que entretém relações privilegiadas com o mundo dos animais, isto é, o mundo natural. O mito volta constantemente a este tema (§ 10-14, 17-18, 59-60, 77-90).

Por conseguinte, a armadura de nosso mito se reduz a um sistema polar aproximando e opondo, ao mesmo tempo, dois indivíduos, um masculino, o outro feminino, e ambos dignos de nota pois cada um é excepcionalmente dotado sob uma relação (+), excepcionalmente desprovido (—) sob uma outra:

	Natureza	Cultura
Rapaz	+	-
Moça	-	+

Ao se desenvolver, a intriga leva este desequilíbrio a seu ponto extremo: a jovem perece de morte *natural*, o rapaz fica completamente só e sofre assim uma morte *social*. E enquanto que, durante todo o tempo de sua vida comum, a moça estava ostensivamente em posição superior, o jovem em posição inferior, agora que estão separados (ela dos vivos, ele da sociedade) suas respectivas posições se invertem: abaixo (no túmulo) para uma, acima (sobre o solo da cabana) para o outro. Um detalhe que intrigou Radin poderia ter como função tornar manifesta esta inversão: "Sobre o túmulo, acumularam terra fofa (*terre meuble loose dirt*) de tal forma que nada pudesse passar através dela (*seep through*)" (p. 87, § 52). Radin comenta: "Não compreendo porque o fato de amontoar terra sem comprimi-la (*piling the dirt loosely*) poderia tornar a tumba estanque (*would prevent seepage*). Deve haver aí alguma coisa que não indicaram" (p. 100, n. 40). Mas talvez se possa colocar este incidente em correlação com um outro, supostamente acontecido quando se construiu a cabana do rapaz: "...sobre o solo tinha-se acumulado uma grande quantidade de terra para que, desta forma, o calor se conserve" (p. 87, § 74). Poder-se-ia tratar aqui, não da evocação de usos recentes ou antigos, mas de uma tentativa um pouco canhestra para sublinhar que, em relação à superfície do solo, o rapaz está agora acima e a moça abaixo¹.

Entretanto, este novo estado de equilíbrio será tão precário quanto o outro. *Aquela que foi incapaz de viver não consegue morrer*, e seu fantasma "retarda-se sobre a terra". Sob esta forma, ela obtém finalmente do rapaz que ele trave a luta contra os espíritos do outro mundo, para trazê-la de volta entre os vivos. Por um admirável efeito de simetria, o jovem conhecerá mais tarde um destino similar embora invertido: "Ainda não sou velho, dirá ele à jovem agora sua mulher, e, todavia, perma-

¹ A interpretação é, com efeito, plausível neste contexto. Mas, tanto na América do Norte quanto na América do Sul, não faltam exemplos de ritos funerários no curso dos quais amontoam-se pedras pesadas sobre o túmulo para que o fantasma perigoso do morto não possa escapar, ou, ao contrário, onde o solo é fofa, para conservar a comunicação entre o morto e os vivos. A dificuldade se deve ao fato de que o segundo procedimento parece ser destinado aqui a obter o resultado que seria de esperar do primeiro.

neci sobre a terra tanto tempo quanto podia..." (p. 94, § 341. Por conseguinte, *aquele que consegue vencer a morte é incapaz de viver*. Esta gangorra poderia prosseguir indefinidamente, e a narrativa evoca pelo menos esta possibilidade dando ao herói um filho único, como ele, em breve, órfão, e como ele, bom caçador. Mas a intriga evolui para uma conclusão diferente. Igualmente incapazes de viver e de morrer, os dois heróis assumem uma condição intermediária, a de criaturas crepusculares que residem sob a terra mas que podem, ocasionalmente voltar à superfície: nem humanos nem divinos, mas transformados em lobos, isto é, em espíritos ambíguos nos quais se combinam traços positivos e negativos. Tal é o fim do mito.

Se a análise que precede está correta, dela resultam duas consequências. Em primeiro lugar, o mito forma um todo coerente, cujos mínimos detalhes se ajustam e se correspondem; em segundo lugar, os três problemas levantados por Radin (*supra*, p. 210-211) remetem diretamente à estrutura do mito, e não é necessário, para encontrar-lhes uma solução, recorrer a uma história da sociedade winnebago que, aliás, só poderia ser conjectural.

Tentemos, pois, resolver estes três problemas limitando-nos aos termos de nossa análise.

1) A sociedade evocada pelo mito aparece estratificada somente porque os heróis aí são representados sob a forma de um par de oposição; mas sua oposição se manifesta ao mesmo tempo sob o ângulo da natureza e da cultura. Por conseguinte, a pretensa estratificação não constitui um vestígio histórico. Ela resulta da projeção, sobre uma ordem social imaginária, de uma estrutura lógica cujos elementos são todos dados em correlação e oposição.

2) Pode-se resolver da mesma forma a segunda dificuldade, que se deve à condição superior atribuída, parece, às mulheres. Com efeito, toda nossa argumentação significa que os quatro mitos aqui considerados formulam três proposições, a primeira de modo implícito, a segunda de maneira explícita nos mitos 1, 2, 3, e a terceira também de forma explícita, mas somente no mito 4. A saber:

- Os indivíduos comuns vivem (uma vida completa) e morrem (de forma definitiva).
- Os indivíduos extraordinários, em virtude de atributos positivos, morrem (mais jovens) e vivem (de novo).
- Os indivíduos extraordinários, em virtude de atributos negativos, são igualmente incapazes de viver e de morrer.

Está claro que a proposição c decorre a contrario das proposições a e b. Ela deve, pois, forjar uma intriga cujos protagonistas (aqui um homem e uma mulher) ocupem no início posições invertidas, para que cada um possa assumir uma metade da demonstração, simétrica com a outra metade que cabe a seu parceiro. Daí resulta que uma intriga, e cada um de seus elementos, não podem jamais ser interpretados em si mesmos nem em função de dados exteriores ao domínio do mito, mas a título de substituições que fazem parte integrante de um grupo de mitos e que são interpretáveis apenas em relação a ele.

3) Pode-se agora voltar ao último dos problemas levantados por Radin e que se refere ao quarto mito: por que a luta contra os fantasmas aí se desenrola sobre a terra e não, como é de regra, no outro mundo? Este problema exige o mesmo tipo de solução que os outros, pois é precisamente porque os dois heróis são *subviventes* ("souvivants") (um sob a relação da natureza e o outro, da cultura) que os fantasmas, com os quais eles lutam, devem representar *super-mortos* ("super-morts") na narrativa. Lembremo-nos de que, efetivamente, toda a intriga do mito se situa e se extingue em um terreno equívoco onde os humanos se tornam animais ctonianos, e onde as almas não se decidem a abandonar a terra. O mito coloca em cena personagens que são, desde o início, metade vivos e metade mortos; ele se opõe assim aos mitos precedentes onde a antítese entre a vida e a morte, vigorosamente marcada no início, é resolvida somente no final. Por conseguinte, esta é a mensagem global dos quatro mitos tomados em conjunto: para que se possa ultrapassar a oposição entre a vida e a morte, é necessário inicialmente reconhecê-la como tal; senão, a ambigüidade que se terá deixado introduzir entre os dois estados persistirá indefinidamente.

Espero ter demonstrado que os quatro mitos pertencem a um mesmo grupo de transformação, e que Radin possuía melhores razões do que ele mesmo acreditava para reuni-los em uma publicação. Em primeiro lugar, todos estes mitos tratam de destinos excepcionais opostos a destinos vulgares. Sem dúvida, estes últimos não são expressamente evocados; no sistema formado pelos quatro mitos, eles constituem uma classe vazia, o que não significa que ela não possa ser preenchida em outra situação. Em segundo lugar, observa-se uma oposição entre dois tipos de destinos extraordinários, alguns por excesso, outros por carência. Esta segunda dicotomia permite distinguir o mito 4 dos mitos 1, 2, 3; ela equivale, pois, no plano lógico, à mesma distinção feita por Radin por razões psicológicas, sociológicas e históricas. Enfim, os mitos

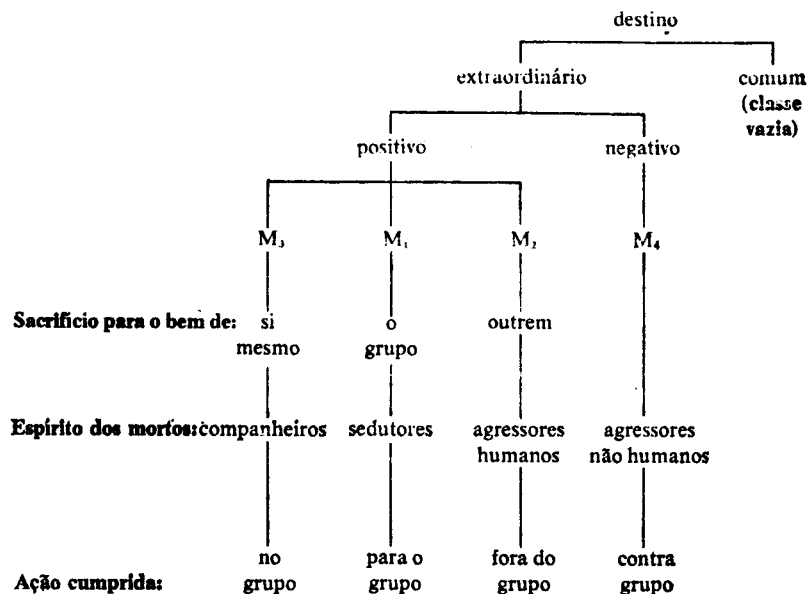
1, 2 e 3 podem ser classificados em relação à função diferencial que cada um consigna ao sacrifício consentido pelo ou pelos heróis.

Os mitos se organizam, pois, em sistema dicotômico em vários níveis, no interior dos quais prevalecem relações de correlação e de oposição. Mas podemos ir um pouco mais adiante, e tentar ordená-los em uma escala comum levando em conta a curiosa gradação que se observa de um mito a outro, quando se procura definir o gênero de provas às quais os espíritos ou fantasmas submetem os heróis. No mito 3, os espíritos não impõem nenhuma prova; eles se limitam ao papel de companheiros de jornada, testemunhas indiferentes dos esforços do herói para superar os obstáculos materiais que se erguem em seu caminho. No mito 1, os espíritos não são mais indiferentes porém não são ainda hostis; muito ao contrário, pois o herói deve resistir à sua familiaridade não cedendo nem aos convites dos espíritos femininos, nem à alegria comunicativa dos espíritos masculinos que, para melhor enganá-lo, representam o papel de rapazes brincalhões. Assim, de *companheiros* no mito 3 os espíritos dos mortos se transformam em *sedutores* no mito 1; eles agem ainda como humanos no mito 2, mas como *agressores* que se entregam a todo tipo de brutalidades; caráter que se afirma ainda mais claramente no mito 4, onde os espíritos perdem toda aparência humana, pois sabe-se no final que eram eles que perseguiam o herói sob a forma de insetos grulhantes. Observa-se, portanto, de um mito a outro uma dupla progressão: de uma conduta pacífica a uma conduta agressiva, e de um comportamento humano a um comportamento não humano.

E não é tudo, pois também podemos colocar esta dupla progressão em correlação com as relações que o, ou os heróis entretêm com seu grupo social.

O herói do mito 3 faz parte de uma confraria religiosa; não se pode duvidar de que ele assume seu destino privilegiado como membro deste grupo no interior do qual age, e de acordo com ele. Quanto aos heróis do mito 1, se eles decidiram separar-se do grupo foi — o texto o assinala várias vezes — a fim de encontrar uma ocasião para realizarem uma ação meritória que pudesse beneficiar seus compatriotas; agem, pois, em favor do grupo, e para ele. Em compensação, somente o amor que sente por sua mulher inspira o herói do mito 2; o grupo social não está nunca em causa. O herói empreende sua ação como particular e unicamente para o bem de um outro particular. Enfim, no mito 4, os dois heróis manifestam em relação ao grupo uma atitude francamente negativa: a jovem morre por sua incapacidade de comunicar-se, prefere

perecer a exprimir-se, e se exila, definitivamente, pensa ela, na morte. Por seu lado, o rapaz recusa seguir os aldeãos quando estes decidem emigrar e abandonar o túmulo. Os dois protagonistas escolheram a segregação, e suas respectivas atividades se desenvolvem contra o grupo:



O diagrama acima resume toda a argumentação. Tenho consciência de que, para ser plenamente convincente, ela não deveria limitar-se a quatro mitos, mas apresentar outros, dentre os documentos inestimáveis que Radin nos deixou sobre a mitologia winnebago. Espero, entretanto, que com a integração de materiais suplementares a estrutura de base aqui esboçada se torne mais rica e mais complexa, mas não inválida. Comentando um pequeno livro que seu autor considera provavelmente como uma obra menor, eu apenas quis sublinhar, através de um exemplo, a fecundidade do método seguido por Radin, e o interesse durável que se prende aos problemas por ele colocados.

Tradução de LUCIA PESSÔA DA SILVEIRA

CAPÍTULO XI

O SEXO DOS ASTROS *

Uma das primeiras conversas que me lembro ter tido com Roman Jakobson se referia à maneira pela qual as línguas e os mitos marcam a oposição entre a lua e o sol. Procurávamos achar contrastes no gênero das palavras que servem para designá-los ou nas formas verbais que denotam o tamanho ou a luminosidade relativa dos dois astros. Rapidamente, tivemos de reconhecer que o problema não era simples, e que a oposição cuja natureza binária parece tão evidente ao observador ocidental poderia, em culturas longínquas, exprimir-se de maneira singularmente diversa.

Para celebrar o septuagésimo aniversário de Roman Jakobson, que coincide mais ou menos com o vigésimo-quinto aniversário de nosso encontro, proponho-me juntar algumas indicações colhidas ao acaso de minhas leituras e em lembranças dessas discussões. Elas se referem às culturas americanas, mas, apesar deste caráter regional, incitarão talvez, pesquisadores a retomar, numa perspectiva mais ampla, o estudo de um problema que havia preocupado os mitólogos do fim do século XIX e do começo do século XX, mas que, desde então parece ter caído no esquecimento.

* To Honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday. Mouton, La Haye-Paris, 1967, p. 1163-1170.

Tanto na América do Sul como na América do Norte, numerosas línguas designam o sol e a lua com a mesma palavra. É o caso do iroquês em que o termo /ga'igwā/ no dialeto onondaga (karakwa/ dialeto mohaw) conotem os dois astros, completado por um determinante se necessário: /andā-kagagwā/, "luminária do dia" e /soā-kāgagwā/, "luminária da noite". As línguas do grupo algonkin, de que se conhece a enorme difusão, procedem do mesmo modo. Assim em blackfoot: /kēsúm/, "sol, lua"; em menomini: /kē'so/, "sol"; /tipākē'so., "sol da noite passada, lua"; em montanhês: /tchichekao-pichum/ e /tepeskau-pichum/; em arapaho: /hīcīs/, "luminária celeste"; em gros-ventre /hīsōs/.

Um só termo designa o sol e a lua em seminole, em hichiti, em choctaw e em cherokee. Para os dois astros, os Kutenai dizem /nata'ne.ki/ e os Klamath /sābas/. Os Quinault designam a lua com uma palavra que quer dizer "sol noturno". Em várias línguas ou dialetos da Califórnia: achomavi, maidu setentrional, karok, patwin, pomo oriental e setentrional, kato, wailaki, miwok lacustre, wappo, o sol e a lua recebem o mesmo nome.

Na América do Sul, algumas línguas, tais como o caribe e o tupi possuem geralmente termos diferentes. Ao contrário, o emprego de um termo único prevalece nas tribos de língua tukano: /muhi-pun/ em tukanó do Uaupês, /avyá/ em cubeo. Os Uitoto chamam o sol /hitoma/ e a lua /hwibui/ ou /manaidé-hitoma/, "sol frio". Se os Chibcha do planalto andino tinham termos diferentes /zuhé/ e /chia/ para o sol e a lua, que eles concebiam respectivamente como macho e fêmea, já na encosta ocidental os Cayapa dizem /pá'ta/ e /pōpá'ta/ para os astros, ambos masculinos, e os Waunana do Choco utilizam uma só palavra /edan/, "sol, dia, lua".

Apesar de um rico vocabulário ao qual voltaremos, a maioria das línguas já formam os nomes da lua e do sol a partir de uma mesma raiz, /put-/ , /pud-/. Várias línguas arawak recorrem a este mesmo procedimento; assim, para o sol e a lua respectivamente, /kamol/ e /kairi/ em palikur, /kamu/ e /kaier/ em vapidiana, /kxami/ e /kwataua/ em kustenu, /kamai/ e /kaimaré/ em pareci.

O emprego de um só termo para designar o sol e a lua, ou de termos formados com o mesmo radical, não implica absolutamente que os astros sejam confundidos e que o mesmo sexo lhes seja atribuído. Os Iroqueses podem chamar o sol e a lua pelo mesmo nome, fazê-los nascer respectivamente da cabeça e do corpo de uma mulher decapitada ou então o inverso; eles descrevem, contudo, o sol como sendo macho e a

lua fêmea, de acordo com outros mitos de origem que dizem que o sol, como luminária, deriva da cabeça cortada de um homem cujo corpo preside ao aquecimento diurno, e que a lua, como luminária, deriva da cabeça cortada de uma mulher cujo corpo preside ao aquecimento noturno. Consequentemente, a língua une astros que a mitologia diferencia duplamente: quanto ao sexo do personagem ao qual eles devem sua origem, e quanto à parte, alta ou baixa, do corpo deste personagem, correspondendo às duas funções, iluminante e calorífera, que cada astro desempenha.

De fato, esta distinção das funções iluminante e calorífera parece muitas vezes mais importante que a dos astros propriamente ditos, o que explica talvez que os astros, enquanto tais, sejam designados pela mesma palavra. Vimos que a este respeito as línguas tukano da América do Sul procedem como o iroquês e o algonkin. Entretanto os Cubeo não colocam o sol e a lua no mesmo plano. Dizem que o sol não é outra coisa senão a lua que fornece luz e calor durante o dia. Sob seu aspeto solar, a luminária /avyá/ não tem conotação antropomórfica. Ao contrário, a lua, divindade masculina, ocupa um lugar importante nas representações religiosas.

Os Warrau do delta do Orenoco, que têm palavras diferentes para o sol e a lua, também não colocam estes astros no mesmo nível. Segundo os observadores, parece que a palavra /okohi/ designa o momento mais quente do dia, e se refere ao poder calorífero do sol, distinto de sua luminosidade. Realmente, a lua e o sol possuem em comum o poder de iluminar, mas só o segundo é capaz de aquecer. A existência de um nome especial não impede, pois, que o sol seja concebido como um modo da lua, como um caso privilegiado desta. Sua noção oferece uma compreensão maior, mas uma menor extensão. É o que a mitologia warrau exprime dizendo que a lua é o "receptáculo" do sol.

Do mesmo modo, os Sherenté, que são Jês do Planalto Central, chamam o sol /bdu/ e a lua /wa/ mas, em vez do primeiro termo, preferem empregar /sdakro/ que significa "luz, calor solar". Apesar da distância geográfica, os Emok-Toba, do Chaco, têm idéias incrivelmente próximas das dos Cubeo. Nos dois grupos, a lua é um deus masculino, deflorador de virgens e responsável pela menstruação; interessam-se principalmente por ele. O sol /nála/, do gênero feminino, só aparece sob dois aspetos: /lidágá/, "luminoso" e /n:táp/, "aquecedor". Nas tradições míticas destes índios o sol não desempenha um papel importante. De um modo geral, é surpreendente ver os casos em que o termo que designa o sol

se aplica indiferentemente ao astro, ao dia e à estação: /kamu/, "sol, dia" em vapidiana; /dê'i/, "sol, dia" em chamacoco; /bari/, "sol, dia, verão" em cashinawa; /antú/, "sol, dia, tempo" em araucan. Poder-se-iam multiplicar os exemplos. Entretanto, os Wintu californianos invertem duplamente a teoria dos Warrau e vêem na lua "a parte de baixo prateada do ventre do sol".

Os Surára do norte do Brasil, que consideram a lua o seu demiurgo, explicam o lugar secundário do sol na sua mitologia. Dizem que o astro do dia fica sozinho no céu, enquanto que o astro da noite goza da companhia de inúmeras estrelas. Como a região é montanhosa, os picos oferecem, por sua multiplicidade, uma espécie de contrapartida terrestre das estrelas. Eles se situam imediatamente depois da lua na hierarquia das divindades, e representam o papel de intercessores em relação a ela, antes do sol solitário. A oposição entre a pluralidade das luminárias noturnas e a unicidade da luminária diurna, frequente na América tropical, é encontrada até nos Guaranis meridionais que formam a palavra que designa as estrelas /yacitata/ a partir de /yaci/, "lua" e /tata/, "fogo".

Entretanto, o número de luminárias noturnas não seria tão notável se elas não se opusessem à noite muito mais fortemente do que o sol se opõe ao dia. No caso da noite, a presença ou ausência dos astros tem por efeito uma claridade relativa ou uma falta total de claridade, enquanto que o sol é muito mais côngruo que oposto ao dia. Ele determina tão somente os graus diferentes de claridade, conforme brilhe ou se esconda atrás das nuvens. Os Mundurucu amazonenses, que dão atenção a esta desigualdade nos seus mitos, atribuem-na à existência de dois sóis distintos, o do verão e o do inverno, e, de modo significativo, concebem a lua como mulher deste último. A maior oposição não é, pois, a mesma que a nossa; ela não se situa entre corpos celestes, mas entre condições meteorológicas. Conforme seja visível ou invisível, a lua define, no registro da noite, a oposição da luz e das trevas mais fortemente que o faz o sol no registro do dia. Este só acrescenta luz e calor a um estado de claridade, cuja existência seria comprovada pelo "luar" em oposição à "noite negra", mesmo na ausência do sol. É verdade que o sol logicamente subordinado à lua, se mostra empiricamente mais eficaz. Gêneros diferentes podem conotar esta dupla oposição. O sol é feminino, a lua masculina nas seguintes tribos: Déné-Peaux-de-Lièvre, Dakota, Maidu, Algonkin centrais, Cherokee, Seminole, Chimila, Mocovi, Toba, sobre os quais entretanto as informações são contraditórias. Com

os Micmac, os Menomini, os Blackfoot, os Chibcha, os antigos Peruanos, os Araucanos, os Ona, os Yahgan, a relação inversa é a que prevalece. Notar-se-á entretanto que, na ideologia de várias populações, o sexo do astro parece instável conforme se observe a língua (quando distingue os gêneros) os ritos ou os mitos; nestes últimos, ele varia em função do caráter popular ou erudito do mito. Assim, nos Arapaho, os mitos mais ou menos esotéricos preservam o caráter masculino do sol, mas descrevem a lua ora sob o aspecto de um homem (irmão caçula do sol) ora sob aspecto de uma mulher que pode ser a esposa do sol ou a avó do filho concebido pela lua quando ela era um personagem masculino. Em outros lugares, o gênero dos nomes varia conforme sejam eles profanos ou sagrados.

No corpo do mesmo mito, os Índios Thompson distinguem o sol divino, que é macho, do sol visível, filho do precedente, e que o procura de leste a oeste durante seu trajeto quotidiano. Uma pesquisa mais profunda sem dúvida mostraria que o gênero raramente conota os astros de maneira absoluta. Sugerimos que o sol e a lua são comutáveis em função de oposições mais fundamentais que eles permitem significar: CLARIDADE/TREVAS, claridade FORTE/FRACA, CALOR/FRIO, etc. E os sexos que lhes são dados também comutáveis segundo as funções que incumbem a cada astro, num contexto mítico ou ritual particular.

Quando o sol e a lua têm gêneros diferentes, podem ser aparentados ou não e, no primeiro caso, podem ser irmão e irmã, marido e mulher, ou ter as duas relações ao mesmo tempo, como acontece no mito do incesto do sol e da lua, atestado em todo o Novo Mundo. Este mito supõe o gênero masculino para a lua, e feminino para o sol, pois normalmente ele explica as manchas da lua como sendo as marcas que uma moça deixou no rosto de seu amante noturno e desconhecido, para poder reconhecê-lo. Só os Peruanos parecem ter legitimado este incesto, invertendo os sexos dos cônjuges, embora os mitos dos Klamath e dos Salish do Planalto, e os de várias tribos da Califórnia ofereçam ao menos o esboço da mesma solução.

Lehmann-Nitsche, que se debruçou várias vezes sobre o problema que nos ocupa, insistiu que a fórmula de casamento entre um sol masculino e uma lua feminina possui na América do Sul uma distribuição andina, desde os Cumana da Venezuela até a Terra do Fogo, passando pelos Chibcha, Incas, Araucanos e com uma antena no Chaco, em vista de indicações antigas sobre a mitologia dos Toba. Ao mesmo tempo, ele mencionava a presença de um outro eixo, transversal em relação ao

precedente, e no qual se distribuem mitos em que o sol e a lua são irmãos, respectivamente, mais velho e mais novo.

Deixando de lado as tribos guianenses e amazônicas (Caribe, Tuxuna) em que os dióscuros não têm um caráter astral bem marcado, este sistema mítico oferece uma distribuição praticamente contínua desde os Jês orientais e centrais do planalto até os Puelche do Pampa, passando pelas tribos do Xingu, os Bakairi, os Bororo e os Tupi-Guarani meridionais. Notamos que ele reaparece na Colômbia e no Equador, na vertente ocidental dos Andes. A oposição entre o sol e a lua se exprime, não mais pelo gênero masculino ou feminino de cada astro, mas por sua idade diferente, mesmo se eles são gêmeos, e sobretudo por seus dons naturais: o sol é sensato, prudente, eficaz; seu irmão lua age levianamente e comete todo tipo de disparates, muitas vezes fatais, que o seu irmão mais velho se encarrega de reparar.

A riqueza de termos com que os Jês designam o sol e a lua, alguns profanos, outros sagrados, alguns conotando aspectos meteorológicos, outros servindo para denominar os personagens divinos, poderia refletir uma orientação mediana entre o eixo "fraternal" e o eixo "conjugal", ou, mais exatamente, entre a área do eixo "fraternal", que deveria em princípio requerer nomes distintos para cada dióscuro, e o noroeste da bacia amazônica, onde prevalece a confusão do sol e da lua sob o mesmo nome, quando o primeiro não é reduzido a um simples modo do outro. Com efeito, se as tribos do Xingu e os Bororo, vizinhos próximos dos Jês, empregam nomes bem diferentes: /kéri/ e /kamé/, /méri/ e /ari/, etc, os Jês às vezes formam estes nomes com o mesmo radical: /pud/ e /pudléré/ nos Kraho, /put/ e /puduvri/ nos Timbiras, /mbudti/ e /mbuduvriré/ nos Apinayé.

Se não fosse este exemplo e o dos Cayapa, seríamos tentados a dizer que populações geograficamente vizinhas tratam a oposição do sol e da lua de dois modos: ou elas atribuem aos astros sexos e graus de realidade diferentes, ainda que as palavras que os designem sejam idênticas, ou elas lhes atribuem um sexo idêntico, dando-lhes então nomes e caracteres diferentes. Num caso, a oposição seria de ordem física; no outro, de ordem moral.

A fórmula parece simples demais e, tanto no norte como no sul, haveria exemplos que a desmentiriam. Gostaríamos de examinar estes exemplos em detalhe para ver se não são casos particulares. Com efeito, o eixo "fraternal" existe na América do Norte, onde, se fizermos abstração da divisão tradicional dos especialistas — que, sem dúvida contesta-

riam a homogeneidade dos exemplos — ele oferece uma distribuição aproximativa norte-oeste-sul-leste, desde os Salish do planalto até os Arapaho, passando pelos Gros Ventre, Crow, Hidatsa e pelos Cheyenne também. No hemisfério boreal, em consequência, o eixo "fraternal" encontra o eixo da confusão dos nomes, e a posição dos Cheyenne, dos Gros-Ventre e dos Arapaho, todos da tribo dos Algonkin centrais, poderia oferecer, de um ponto de vista formal, uma certa analogia com a dos Jês. Assim, em Arapaho, /hicinicic/, "sol", e /bi'gucic/, "lua", por contração de /bi'ga/, "noite" e /hicic/, "luminária". Como os Jês e os Algonkin imaginam o sol e a lua como dois irmãos, as imposições da linguagem e as do mito se exercem em direções diferentes, uma tentando a confundir, pelo vocabulário, termos que a outra erige em par, fato este que cria a obrigação de distingui-los.

Todas as indicações que precedem mostram que não há correspondência automática entre as oposições lingüísticas e as que se exprimem em crenças religiosas, ritos, mitos ou contos. O contraste gramatical de gêneros não reflete o mesmo contraste no plano semântico, podendo até contradizê-lo. E ainda mais: acontece que contrastes semânticos, recorrentes em vários planos, se contradigam entre si. Entretanto, se renunciarmos à tarefa impossível de obter, em cada caso particular, uma coerência rigorosa entre todos os planos, e se nos contentarmos em adotar uma perspectiva panorâmica sobre fatos discordantes, dos quais só consideramos uma parte ínfima em relação a todos aqueles que seria preciso recensear para obter conclusões gerais, o esboço de um esquema se delinea, capaz de orientar uma pesquisa mais profunda. Neste esquema, as soluções adotadas por cada sociedade (e cada uma pode apresentar várias) se reduzem a respostas, estimuladas por alternativas que se encadeiam. Ou os astros não são distintos, ou o são. Se eles não são distintos, o sol é um modo da lua, ou o contrário. Se eles são distintos, a diferença é sexual, ou não sexual. Se ela é sexual, o sol é macho e a lua fêmea, ou o inverso, e em cada caso, os astros podem ser marido e mulher, irmão e irmã, ou as duas coisas ao mesmo tempo. Se a diferença não afeta o sexo, eles podem ser duas mulheres ou dois homens, que se opõem então por seu caráter ou por seu poder. Esta última oposição se enfraquece às vezes a tal ponto que um dos germanos perde sua individualidade e se torna uma espécie de cópia do outro. Neste caso, a última alternativa leva de volta à primeira, o que mostra que, ao menos virtualmente, o sistema é fechado. Esta propriedade aparece muito bem nas tribos do rio Colúmbia e até na Califórnia. Conforme os grupos, e

às vezes mesmo de um mito a outro do mesmo grupo, os astros são duas mulheres ou dois homens, um sendo um simples sucedâneo do outro, ou violentamente contrastados.

É claro que existem transições. Longe de contradizer o esquema, elas ajudam a ordenar seus elementos em séries. Assim, entre a fórmula dos dois irmãos e a dos germanos incestuosos, os Apapocuva introduzem a fórmula de um incesto homossexual não realizado. Esta escolha obriga os Tupi-Guarani meridionais, de que fazem parte os Apapocuva, a desviar para uma tia paterna os feitos heterossexuais de Lua, modo pelo qual os Mbya, também Guaranis, explicam a origem das manchas do astro. Vemos aí um ponto de intersecção de dois eixos numa região limitada. Um outro ponto de intersecção se observa na bacia do rio Colúmbia. É significativo que num e noutro caso, os mitos terminem com a troca de papéis entre um sol, de início noturno, e uma lua de início diurna, mas cujo ardor ameaçava consumir a terra.

Em outros lugares, a relação fraterna se transforma numa relação de marido de irmã e irmão de mulher, de tio materno e sobrinho, até mesmo de pai e filho. De horizontal, ela passa, então, a vertical. Sob a influência de um vizinho, um sistema evolui e se reorganiza, como se ele sofresse sua atração à distância. Num certo sentido, cada um é função de todos os outros. Para tentar compreendê-los, é preciso tomá-los globalmente e nas suas relações de dependência recíproca.

Por causa de sua distribuição panamericana e que se estende mesmo além, parece normal escolher um mito sobre o incesto dos germanos como eixo de referência. Com efeito, a orientação do eixo no espaço e a estrutura lógica deste mito tornam-no mais apto a engendrar, por variações invertidas, a fórmula conjugal e a fórmula fraterna, enquanto esta ou aquela não seriam capazes de engendrar as duas outras. Em toda a América, o pensamento mítico coloca o problema da alternância regular do dia e da noite, que implica na persistência de uma distância razoável entre os dois astros; a aproximação ou afastamento excessivo dos astros, provocaria ou uma longa noite ou um longo dia, cuja ameaça é evocada por outros mitos. No mito sobre o incesto dos germanos, a periodicidade quotidiana aparece como a componente de forças que se exercem em sentido contrário e que se equilibram: a tendência incestuosa dos germanos os aproxima, a censura coletiva conserva-os separados. De um lado e de outro desta posição precária, o mito pode atingir dois estados de inércia: seja anulando o contraste de sexos, pela fórmula fraterna, seja anulando a relação de proximidade pela fórmula

conjugal. Mas no primeiro caso, a complementaridade física cede lugar à complementaridade moral; e no segundo caso, os pólos de complementaridade física se encontram invertidos. Cada transformação mítica só ultrapassa a contradição num eixo para reencontrá-la num outro eixo, e o número de parâmetros aumenta a cada tentativa de mediação.

Conseqüentemente, o modelo binário que esboçamos não basta. Permite definir abstratamente os valores que oferecem um caráter de limite, mas não permite traduzir as propriedades concretas e medir os graus de proximidade. Para consegui-lo, seria preciso elaborar um modelo analógico em que as posições iniciais e finais de cada mito viessem se inscrever num espaço com várias dimensões. Cada dimensão forneceria um parâmetro ao longo do qual as variações de uma mesma função semântica seriam ordenadas da maneira mais conveniente. Em termos de distância, os astros podem estar conjuntos, próximos, a boa distância, afastados ou disjuntos. Em termos de sexo, podem ser ambos masculinos, homem e mulher ou hermafroditas, mulher e homem ou ambos femininos. Em termos de gêneros definidos de modo diferente: objetos materiais, animais, homens, fenômenos meteóricos, estrelas, astros, demiurgos. Em relação aos vínculos familiares: pais, germanos, parentes, esposos, aliados ou estrangeiros. Como nem sempre os dois astros têm no início o mesmo gênero, um quinto parâmetro exprimirá sem homogeneidade ou sua heterogeneidade relativas, e um sexto, as variações em sentido contrário da sincronia e da diacronia, conforme cada termo conserve até o fim sua primeira natureza ou a mude durante o relato.

Ilustremos o método com um exemplo. O mito sherenté do desentocador de pássaros, estudando em *O Cru e o Cozido* (p. 80-84), pode ser codificado em termos solar e lunar, pois os heróis pertencem a unidades sociais complementares e opostas, cada uma ligada a um dos dois astros. Diremos, pois, que no mito, os personagens que encarnam o sol e a lua são: 1) disjuntos; 2) masculinos; 3) aliados por casamento; 4) humanos. E como eles permanecem assim do início ao fim do mito, o par é homogêneo e sincrônico. Ao contrário, no mito sobre o incesto do sol e da lua, os protagonistas são: 1) disjuntos; 2) mulher e homem; 3) germanos; 4) celestes. A irmã e o irmão, de início humanos, se transformam simultaneamente em corpos celestes; o par é pois, homogêneo na diacronia. Ele seria heterogêneo na sincronia se o sol e a lua, como acontece algumas vezes, tivessem sempre sido diferentes.

Se o modelo só exigisse três parâmetros, cada mito seria representável por um trajeto, cujas coordenadas, em mesmo número, definiriam as origens e os momentos sucessivos. Poder-se-ia, então, comparar as distâncias semânticas entre todos esses trajetos e as que decorrem da geografia e da história, na esperança de integrar os três aspectos. Mas nós enumeramos seis parâmetros, e a continuação da pesquisa aumentaria este número. Apesar de sua complicação, que exclui o tratamento do problema por procedimentos gráficos, o método oferece ao menos um valor intuitivo. O fato de tê-lo esboçado basta para nos convencer de que os mitos não tratam o sexo dos astros como um problema isolado. Combinam as noções a ele ligadas com muitas outras, sem nunca levar em consideração sua origem empírica. Pode-se dizer do sol e da lua a mesma coisa que dos inúmeros seres naturais que o pensamento mítico manipula: ele não procura dar-lhes um sentido, ele se significa por eles.

Tradução de EURÍDICE FIGUEIREDO LETHBRIDGE

CAPÍTULO XII

OS COGUMELOS NA CULTURA

*A propósito de um livro de R. G. Wasson **

➤ Sabe-se que os hinos do RgVeda reservam um lugar considerável a uma planta embriagadora, o *Soma*, cujo suco espremido e filtrado, depois misturado com leite fresco ou talhado, era consumido pelos sacerdotes durante o ritual e principalmente pelos encarregados de encarnar o deus Indra e seu cocheiro Vāyu. Os antigos Iranianos tinham uma bebida embriagadora, chamada Haoma no Avesta, e que era, sem dúvida, a mesma coisa que o *Soma*. Desde o século XVIII, os indianistas lançaram sobre a identidade desta planta todo tipo de hipóteses destinadas a permanecer gratuitas, quando não desmentidas pelas informações disponíveis. Com efeito, o segredo, senão o culto, do *Soma* se perdeu após o período védico, e os textos ulteriores só falam dos gêneros vicários — *Ephedra*, *Sarcostemma*, *Periploca* — identificáveis pelos botânicos, mas seu papel de substitutos confessos os elimina como possíveis candidatos a representar a planta original. O *Soma* também não pode ter sido uma bebida fermentada ou alcoólica. Os Arianos da época védica ignoravam a destilação, que é uma descoberta medieval; punham em oposição diametral o *Soma*, que concebiam como macho, e as bebidas fermentadas que não ignoravam, mas que viam como fêmeas, e as quais os textos védicos chamam com um nome diferente, *súrā*.

* *L'Homme, revue française d'anthropologie*, vol. X, nº 1 1970, p. 5-16.

Numa obra, que constitui um tesouro bibliográfico pela beleza do papel filigranado, a qualidade da tipografia e da ilustração, e uma tiragem limitada a um pequeno número de exemplares (*Soma, Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968), R. G. Wasson levanta sobre a natureza do Soma uma hipótese revolucionária, e cujas implicações vão tão longe que os etnólogos não podem deixar só aos indianistas o cuidado de divulgar. Segundo o autor, o Soma seria a *Amanita matamosca* ou falsa amanita¹ (*Amanita muscaria*), bem conhecida na França mesmo pelos colhedores de cogumelos. Sabe-se desde o século XVIII que a maioria dos povos páleo-asiáticos: Kamchadal ou Itelmen, Koryak, Chukchee, Yukaghir, faziam um consumo ritual deste cogumelo e lhe dedicavam às vezes um verdadeiro culto por causa de suas propriedades alucinógenas.

Os trabalhos de Roger Heim atraíram, na França e no mundo, a atenção sobre os cogumelos alucinógenos, cuja importância e papel entre os índios do México foram descobertos por Wasson. As fontes antigas mencionavam vagamente o seu uso, e este foi o grande mérito de Wasson: reencontrar, sempre vivos em certas comunidades indígenas, o emprego e o culto destes cogumelos de gêneros variados, mas sem relação com as amanitas do Antigo Mundo que, entretanto, também existem em várias regiões do Novo Mundo.

Desde 1957, R. G. Wasson e a saudosa Sra. Wasson, morta pouco depois, tinham publicado em colaboração uma obra em dois volumes: *Mushrooms, Russia and History*, cuja importância tive a honra de mostrar ao público francês². Esta obra abria para nossas pesquisas um campo novo e prodigiosamente fértil, o da etno-micologia. De origem anglo-saxônica, Wasson contou como, pouco após o seu casamento com uma jovem de origem russa, ele constatou com estupefação, durante um passeio nos montes Catskills, que ele e ela tinham atitudes opostas em relação aos cogumelos: ele os ignorava ou os temia, ela os amava. A partir desta observação aparentemente fútil, os dois esposos começaram uma longa pesquisa que lhes revelou a natureza afetiva das reações observáveis nos diferentes povos e grupos culturais com referência aos cogumelos. Elas vão desde uma verdadeira repulsa por parte dos povos germânicos e celtas até um exaltado fervor entre os eslavos e maior

¹ No texto "*jausse orange*", espécie de amanita venenosa com chapéu vermelho, manchado de branco (N. C.).

² "Dis-moi quels champignons...", *L'Express*, 10 abril 1958.

vez pelo casal Wasson, entre povos micófilos e micófobos, cuja pertença à bacia mediterrânea. Daí a distinção, formulada pela primeira vez, pôde verificar recentemente em circunstâncias curiosas, o que me será permitido contar. Durante um jantar, falou-se de cogumelos, e expus aos convivas, em poucas palavras, a hipótese de Wasson relativa ao Soma, acompanhando-a de uma referência à sua famosa distinção. Um colega britânico, que lá se encontrava, respondeu bastante rudemente que era absurdo querer traçar diferenças tão profundas entre os povos; acrescentou depois que, se os ingleses se interessam muito pouco por cogumelos, é simplesmente porque quase não existem cogumelos em seu país. Meu interlocutor dava assim uma perfeita demonstração de sua micofobia nacional, pois é claro que há cogumelos na Inglaterra, tanto ou mais do que em outros lugares.

Mas como explicar estas atitudes diferentes, sempre envolvidas por um halo de mistério e que, de modo positivo ou negativo, ainda despertam em nós reações passionais? Desde 1957, o casal Wasson tinha levantado a hipótese que elas subsistem como vestígios de um antigo culto dos cogumelos, atestado por crenças populares e pela etimologia dos nomes que designam aqui ou ali certas espécies. Estas frutificações são, um pouco em toda parte, associadas ou ao trovão e ao relâmpago, ou ao diabo e à loucura. Nossas atitudes em relação aos cogumelos refletiriam, assim, velhas tradições, que remontam aos tempos neolíticos senão mesmo paleolíticos, reprimidas pelas invasões germânicas e celtas, nos lugares em que elas aconteceram ou exerceram uma influência, e mais tarde, em toda a Europa, mas com resultados diferentes, pelo cristianismo. Além das crenças difusas e dos costumes, os cultos mais organizados dos Páleo-asiáticos da Sibéria Oriental e dos índios do México subsistiriam como testemunhas isoladas, sem que haja necessariamente uma relação entre eles, pensa Wasson; voltaremos mais tarde a este ponto. Não faltam indicações para sugerir que o culto dos cogumelos teve uma extensão mais vasta na Europa, até uma época relativamente recente. E seria ainda mais vasta se, como o autor afirma no seu último livro, o culto dos cogumelos tivesse sido transportado até a Índia pelos Arianos, cuja origem se situa na Eurásia, em algum lugar entre a Índia e a Sibéria. Na sua localização primitiva, eles teriam vivido muito perto, senão mesmo em contacto com as florestas de bétulas e de coníferas, as únicas árvores que permitem à *Amanita Muscaria* proliferar.

Para formular sua hipótese, Wasson se baseia primeiramente em considerações negativas. Nenhuma das numerosas espécies vegetais pro-

postas para ocupar o lugar de Soma pode ser adotada com seriedade. Neste ponto, sua argumentação, reforçada pela dissertação histórica e crítica, que lhe preparou a Sra. O'Flaherty e foi incluída no livro, aparece incontestável. De outro lado, os textos védicos, tão prolixos em relação ao Soma, pois usam um exagero de metáforas para descrevê-lo, não contêm nenhuma alusão às raízes, às folhas, às flores nem às sementes desta planta, e nem mesmo à sua cultura. Dizem e repetem, entretanto, que o Soma provém das altas montanhas, sem dúvida as de Indou-Kouch ou do Himalaia, onde crescem, entre 2500 e 5500 metros, as bétulas e as coníferas. Estes dados eliminam todos os candidatos possíveis, com exceção da *Amanita mata-moscas* que os Arianos poderiam ter conhecido em seu estágio primitivo, e que, depois de ter invadido a Índia, teriam adquirido, sob forma seca, dos povos selvagens e hostis que ocupavam as montanhas do norte. O texto de inúmeros hinos sugere que o Soma devia ser re-hidratado antes de toda preparação.

Existem muitas variedades da *Amanita muscaria*, cuja cor vai do vermelho vivo ao amarelo ouro. Para descrever o Soma, o *RgVeda* emprega constantemente o qualificativo *hári*, que abarca esta gama de cores, e quando recorre a substitutos, prefere os de coloração vermelha. De acordo com crenças populares bem comprovadas no que diz respeito aos cogumelos, os hinos védicos concebem o Soma como o filho do trovão e do raio. Todas as metáforas do *RgVeda*, ou que se tomavam como tais, adquirem um valor literal e descritivo ao considerarmos as diversas fases do crescimento da amanita e os aspectos variados que ela pode ter. Só este cogumelo, e não uma planta qualquer, poderia ser comparado ao disco vermelho do sol ou assimilado ao Agni, o fogo, do qual se pode dizer que "ele deixa transparecer sua cor quando abandona seu envoltório" (que consiste, como se sabe, numa película branca cujos fragmentos maculam muito tempo o chapéu); que "ele faz do leite sua roupa de gala"; que "de dia aparece cor de fogo ("de alazão" na tradução de L. Renou), e de noite, "branco prateado"; que "sua pele é de touro, sua roupa de carneiro"; que é "o olho único", "o esteio do céu", "o umbigo do mundo"; que "com seus mil módulos conquista o renome poderoso"; etc. E se o Soma não é um cogumelo, como se poderia compará-lo a uma mama e a uma teta; imagens que se esclarecem quando se pensa no chapéu arrendado e no pé deste agárico inchado na base? Da maneira mais engenhosa e persuasiva para o leitor, Wasson ilustrou cada uma dessas imagens com uma fotografia colorida, que evidencia este ou aquele aspecto da *Amanita mata-mosca* e mostra a correspon-

dência, muitas vezes surpreendente, com as figuras retóricas às quais se acreditava que recorriam os velhos hinos.

Mais inquietante ainda, surge o que se poderia chamar de argumento irreplicável³ de Wasson. Entre tantas passagens obscuras do *RgVeda*, uma foi particularmente estudada pelos especialistas. Trata-se de uma frase do quarto verso do hino IX, 74, que Renou traduz desta maneira: "Os senhores de bexiga cheia expõem o Soma com propriedades ativadas"⁴, e Wasson, de modo mais prosaico: "Os homens intumescidos urinam o Soma que escorre" (p. 29). O que isto pode significar senão, como todos os observadores notaram na Sibéria Oriental, que a urina do consumidor de amanita era altamente valorizada? Bebida por um comparsa ou pelo próprio intoxicado, ela tem o dom de causar ou renovar a mesma embriaguez provocada pelo cogumelo fresco, ou, mais frequentemente, seco. Ainda mais: os documentos etnográficos relativos aos Páleo-asiáticos fazem pensar que esta urina podia ser preferida à primeira substância; mais poderosa segundo alguns, ou, para outros, porque certos componentes químicos, existentes no cogumelo e responsáveis por sintomas desagradáveis, seriam eliminados durante sua passagem pelo corpo, enquanto que o, ou os alcalóides, alucinógenos seriam preservados. Os Siberianos praticavam, pois, dois tipos de consumo diferentes: seja do próprio cogumelo, seja da urina expelida por uma pessoa em estado de embriaguez. Ora, muitas vezes, os textos védicos afirmam que o Soma existe sob duas formas (IX, 66, versos 2, 3, 5; Wasson: 25-27), e o *Avesta* (48:10) condena, num texto que Wasson considera incompreensível, a menos que se adote a interpretação proposta, "os que se deixam enganar pelos sacerdotes com a urina da embriaguez". Nosso autor cita igualmente um episódio do *Mahābhārata* (Asvamedha Parvan, 14.54, 12-35) durante o qual o deus Kṛṣṇa concede a seu protegido, como bebida, a urina de um Intocável que se revela ser Indra, e a própria urina uma bebida de imortalidade.

Não menos coerente com esta interpretação aparece a menção, nos textos védicos, de três filtros sucessivos que servem para a preparação do Soma. O segundo filtro, de lã, parece ter sido um objeto técnico que

³ O texto diz "*argument massue*", jogando com a idéia de golpe de tacape, que deixa sem réplica o interlocutor, ao mesmo tempo que remete à parte aérea do cogumelo semelhante a este instrumento de força. (N.C.)

⁴ "*Mis-en-bienle*", diz o texto, em sentido figurado. (N. C.).

não coloca nenhum problema. Ao contrário, a natureza do primeiro, comparado com um carro celeste, atravessado de raios de sol, só pode corresponder ao cogumelo: a planta produtora de Soma é muitas vezes assimilada ao fogo e ao sol, e o cogumelo, quando novo, tem o chapéu vermelho e brilhante, e conserva ainda espalhados, em intervalos regulares, fragmentos da película, oferecendo um aspecto reticulado que evoca um filtro. Quanto ao terceiro filtro, sua natureza e seu papel permanecem inexplicáveis, a menos que se reconheça nele o próprio corpo do consumidor — no caso, o sacerdote que personifica Indra — através do qual o Soma passa classificando-se para jorrar sob a forma de urina. Com efeito, numerosos versículos dão uma grande atenção ao percurso do Soma no estômago, no ventre e nas entranhas do deus⁵.

De tudo isto, parece resultar que os Indo-Arianos, afeiçoados ao consumo ritual da *Amanita muscaria* em seu habitat primitivo, se teriam esforçado, depois de sua entrada na Índia, para conservar as fontes de abastecimento adquirindo o cogumelo seco dos povos selvagens da montanha; cortados destas fontes, durante um longo período, eles teriam mantido o culto tradicional, graças a plantas substitutivas mais ou menos eficazes, que a literatura brâmane descreve e discute. Em seguida, o antigo culto teria desaparecido completamente. Transformados em micófilos, os Hindus confundem a massa dos cogumelos considerados incomedíveis sob o vocábulo depreciativo “urina de cão”. Ao contrário, os habitantes sikhs e muçulmanos do Punjab, da Cachemira, e das províncias do noroeste, quer dizer, as primeiras regiões ocupadas pelos Arianos, teriam permanecido micófilos, e além das fronteiras geográficas ou culturais do hinduísmo, se encontrariam vestígios do antigo culto. Muito provavelmente na China, em que a tradição do *Ling chih*, “cogumelo da imortalidade”, foi talvez importada da Índia, segundo Wasson, e somente no primeiro século antes de nossa era, veio se encarnar de modo fortuito no Poliporáceo laqueado (*Ganoderma lucidum*), desde então reproduzido de modo mais ou menos fiel pela iconografia. Talvez também por intermédio da Pérsia, entre os Maniqueus a quem Santo Agostinho, que participou uns tempos de suas crenças, acusa de serem

⁵ Numa publicação recente (“Soma and the Fly-Avianic. Mr. Wasson's Rejoinder to Professor Brough”, *Ethno-mycological Studies*, Nº 2, Botanical Museum of Harvard University, Cambridge, Mass., November 1972), Wasson cita as duas últimas frases deste parágrafo para sustentar a sua tese. Mas, como no que precede e antes de abordar a discussão, eu procurava simplesmente, aqui, fazer-me seu intérprete.

amantes de cogumelos; acusação que se encontra muitos séculos depois na pluma de um letrado chinês contra uma seita maniqueísta imigrada. O mesmo texto denuncia também a seita pelo uso de cogumelos vermelhos, e da urina, humana pelo que parece, como água ritual. Wasson observa a este respeito que os Parsis da região de Bombaim, fiéis à religião de Zaratustra, bebem, de modo simbólico, urina de touro.

Várias vezes o autor invoca esta atitude positiva em relação à urina, tão oposta à nossa que a assimila a um excremento, e vê nela um vestígio do complexo religioso centralizada em torno da *Amanita muscaria*, e no qual sabemos que o consumo de urina ocupa um lugar importante. Ele levanta mesmo a hipótese de que o complexo poderia ter nascido da vizinhança das renas, pois estes cervídeos comem as amanitas que os intoxicam também, e gostam muito da urina humana, gosto supostamente decuplicado quando esta urina contém os alcalóides do cogumelo. Estes animais, domesticados pelos Siberianos, teriam sido seus iniciadores, ao menos no que diz respeito ao consumo da urina. A hipótese é sedutora mas frágil, pois o próprio Wasson nos revelou que, em outros lugares do mundo, os homens descobriam o poder alucinógeno de outros cogumelos, sem precisar de nenhuma mediação animal, e segundo ele, as substâncias psicotrópicas da *Amanita mata-mosca* seriam as únicas conhecidas pelos povos ditos primitivos a não serem destruídas pelo metabolismo orgânico. Ora, as atitudes culturais em relação às secreções do corpo humano têm, como todas as outras, um caráter etnocêntrico. A repugnância que nos inspira a urina não é um fenômeno natural, e muitos povos tiveram, em relação a esse licor de múltiplos usos, uma atitude mais objetiva que a nossa. Como os Australianos que usavam o sangue tirado do pênis inciso para fazer cola, numerosos povos, entre eles os do oeste da América do Norte, utilizavam a urina para lavagens rituais ou simplesmente como loção capilar. Seria preciso concluir que seus ancestrais cosumiam amanitas? É possível e mesmo verossímil, em poderia sugerir um uso mais recente. Mas não parece necessário invocá-lo para compreender que povos, desprovidos de produtos químicos manufaturados, tenham explorado ao máximo as propriedades das substâncias naturais, as únicas de que dispunham.

Ao contrário, poder-se-ia tirar melhor partido da confusão dos cogumelos considerados incomedíveis, na Índia e também entre os Yukaghir (que os opunham às amanitas, que consumiam fervorosamente), sob o vocábulo “urina de cão”. Repetida a milhares de quilômetros de

distância, esta conexão parece difícil de ser justificada, senão pela intervenção de uma crença implícita que a experiência atestava na Sibéria, e cuja antiga existência na Índia forneceria o elemento logicamente necessário para explicar a aproximação da urina e dos cogumelos⁶. Sabendo, com efeito, que em condições normais, o psicotropismo da urina humana equivale, de um ponto de vista empírico, ao cogumelo alucinógeno, pode-se colocar:

a) [urina humana —> amanita] :: [urina de cão —> cogumelo ordinário]

b) [amanita : outros cogumelos] :: [humanos : cães]

A obra de Wasson estabelece, de modo convincente em nossa opinião, que entre todas as candidaturas para representar o Soma, a da *Amanita muscaria* é, de longe, a mais plausível. Ela dá um sentido a proposições e fórmulas que, até então, pareciam totalmente desprovidas de significação. Por outro lado, só os críticos inspirados por uma micofobia inconsciente poderiam se sentir deprimidos por ter de admitir que as efusões líricas apaixonadas dos hinos védicos se dirigem simplesmente a um cogumelo. Estas efusões líricas, podemos encontrá-las ainda hoje, um pouco atenuadas, na boca de um Esclavo, que passeia na floresta e percebe de repente um boleto há pouco saído da terra.

É possível, entretanto, que a solução proposta coloque problemas fora do campo de estudos védicos, no qual não penetrarei por incompetência. Mesmo deixando de lado as objeções de caráter histórico ou filológico que os especialistas formularão, várias questões vêm à mente. Na época em que os rituais védicos estavam em plena atividade, segundo o próprio Wasson, só se utilizavam cogumelos secos de proveniência distante. Se sua interpretação é exata, os hinos continuavam entretanto descrevendo, com grande riqueza de detalhes, os aspectos mais fugidios que os cogumelos, durante seu crescimento, manifestam somente *in situ*. Seria, pois, preciso admitir que comissões de sacerdotes iam aos lugares e relatavam suas observações? Nos documentos citados, nada o sugere, do que se deve concluir que os hinos preservam a lembrança das observa-

⁶ Durante uma recente conversa, Wasson observou que existe uma conexão empírica entre a urina e certos cogumelos. Parece definido que a urina — humana ou animal — favoreça o crescimento dos "Co-prins". Teria sido observado no bosque de Boulogne.

ções feitas há muito tempo pelos Indo-Arianos no seu habitat primitivo. Mas, na época em que os ritos eram celebrados não podiam oferecer mais nenhum sentido para os participantes, os quais se encontravam, a este respeito, na mesma situação que os comentadores tardios. Não há nada de inconcebível nisto, pois a obscuridade de um ritual não atinge necessariamente seu prestígio, mas deve-se levar em consideração esta diferença fantástica entre a prática ritual e sua expressão verbal. Por outro lado, não se pode dissimular que a interpretação de Wasson leva a consequências que vão bem mais além do problema sobre a natureza do Soma. Se ele tem razão, o espírito com o qual se concebia a literatura védica como um todo, será transformado. Em vez de um descaramento lírico, de um verbalismo desenfreado, que parece muitas vezes insuportável ao não-especialista, estaríamos diante de fórmulas descritivas que só usam metáforas para melhor captar a realidade. Mas, se é verdade neste caso, deve sê-lo também em outros, e pode-se entrever a perspectiva, não muito entusiasmadora para os indianistas, de se ter de descobrir todo tipo de chaves numa grande cadeia, cada uma comandando um sentido oculto.

Se, por exemplo, não nos contentarmos em invocar um uso metafórico, inspirado pela cor vermelha do cogumelo, para explicar que os hinos muitas vezes dêem ao Soma o nome do fogo divinizado Agni, devemos ficar atentos às engenhosas especulações de Wasson a respeito de uma forma verbal *pon*, presente nas línguas páleo-asiáticas de um lado, e de outro lado em todas as línguas da família urálica, que compreende o samoiedo e as línguas do grupo ugro-fínico. Esta forma verbal conota, conforme o caso, o cogumelo, o tambor do xamã, a embriaguez, a perda da consciência ou da razão. Wasson acredita poder ligá-la a formas proto-indo-européias, que, segundo os filólogos, teriam dado o grego *sphóngos* e o latim *fungus* "cogumelo" e também — sugere o nosso autor — o inglês *punk*, que designa a mecha do isqueiro. Ora, as raízes da bétula oferecem um meio favorável ao crescimento da *Amanita muscaria*, e também do *Fomes fomentarius*, o agárico do carvalho. Ver-se-ia, assim, reconstituída uma tríade arcaica, outrora comum à toda Eurásia do norte, que associa a bétula — considerada a Árvore da Vida pela maioria dos antigos povos dessa região —, o agárico do carvalho, cujo emprego como mecha inflamável é atestado desde a época de Maglemose, e a amanita, que produz a iluminação divina.

Visto nesta perspectiva, o Soma do RgVeda não constituiria, na história do mundo asiático, um episódio isolado, mas a última manifestação

de um culto eurásico muito divulgado. As lendas relativas à Árvore da Vida e à Erva da Imortalidade perpetuaram-no em quase todas as partes. A partir daí, pode-se, evidentemente, ir mais longe: até a ver na Árvore do Conhecimento e no Fruto proibido do Gênesis a imagem fabulosa, mas ainda reconhecível, da bétula sagrada siberiana, alojando o cogumelo de fogo em seu tronco, e a seus pés, a amanita, que dá acesso ao saber sobrenatural. Wasson vai mais longe ainda, quando acaricia a idéia de que o fenômeno religioso, tomado em sua totalidade, poderia encontrar sua origem no uso de cogumelos alucinógenos.

Este panmisticismo, se ousamos dizer, seria evidentemente frágil, a menos que se pudesse apoiar numa base teórica. Wasson vai buscá-la (p. 217 e 220) em Mary Barnard que, num livro recente (*The Myth-makers*, Ohio University Press, 1966) afirma que todo mito tem por origem um fenômeno natural. Visão extremamente ingênua, pois não há fenômenos naturais em estado bruto: estes não existem para o homem senão de forma conceptualizada, e filtrados por normas lógicas e afetivas que dependem da cultura. Uma das mais certas conclusões que se pode tirar do apaixonante filme de Roger Heim sobre os cogumelos alucinógenos, é que a forma e o conteúdo do delírio mudam completamente de uma pessoa para outra, pois dependem do temperamento, da história pessoal, da educação e da profissão. Wasson dá um testemunho do mesmo tipo, quando relata a experiência que fez sobre a *Amanita muscaria* com colegas japoneses: um só membro do grupo sentiu uma euforia próxima do êxtase, os outros sofreram de mal-estar variado. Nas sociedades que, ao contrário das nossas, institucionalizam os alucinógenos, pode-se esperar que eles engendrem, não um tipo determinado de delírio que seria inscrito em sua natureza físico-química, mas um delírio almejado pelo grupo, por razões conscientes ou inconscientes, e que difere em cada um. Os alucinógenos não contêm uma mensagem natural, cuja noção mesma seria contraditória; são detonadores e amplificadores de um discurso latente que cada cultura conserva, e cuja elaboração as drogas permitem ou facilitam.

Não parece, pois, legítimo invocar, como faz Wasson, as formas siberianas do delírio provocado pela *Amanita muscaria*, em geral pacífico e agradável, para recusar a tese levantada por pesquisadores escandinavos, segundo a qual este cogumelo seria a causa da fúria *berserk* dos antigos Vikings. Sem dúvida não se tem nenhuma prova direta, e nestas condições, a hipótese permanece gratuita e sem fundamento. Mas nada permite excluir *a priori* que, em sociedades tão diferentes como a

Koryak e a Viking, se possa ter usado a mesma droga para obter efeitos psíquicos opostos.

É pois, sem idéia preconcebida a favor ou contra qualquer tipo de panmisticismo, que, à guisa de conclusão, apresentarei algumas rápidas considerações sobre o problema causado pela aparente ignorância de cogumelos alucinógenos na maior parte da América do Norte: região que vai da Sibéria oriental ao México, onde gêneros totalmente diferentes de agáricos eram, entretanto, utilizados com o mesmo fim.

Tratando-se de uma região do mundo em que a grande maioria dos documentos provém de pesquisadores anglo-saxões de origem ou formação, não se pode esquecer sua micofobia eventual para explicar o lugar relativamente pequeno que os cogumelos parecem ocupar na cultura dos índios norte-americanos. Pois, pode ter acontecido que, por não se interessarem por cogumelos, ou mesmo movidos por uma repulsa inconsciente, estes observadores tenham negligenciado este domínio. Além do mais, nos casos mais favoráveis, a distinção não é muito segura, de um lado, entre os cogumelos com pé ou chapéu (*mushrooms*, *toadstools*), e, de outro, os poliporáceos e outros cogumelos de árvore (*fungus*). Enfim, nunca se cuidou de saber se a categoria, que o francês reúne sob o vocábulo muito inclusive de "*champignon*" (cogumelo), e que o inglês distingue, como acabamos de ver, não se subdivide nesta ou naquela língua indígena de maneira ainda mais fina, de modo que uma crença ou atitude relativa aos cogumelos só dissesse respeito a um gênero ou família, e em relação aos outros prevalecessem crenças e atitudes opostas.

Feitas estas reservas, e procedendo com a prudência necessária, duas observações de ordem geral vêm imediatamente ao nosso espírito. Por um lado, tanto na América do Sul como na América do Norte, com exceção do México, os cogumelos de árvore, sem pé, do tipo poliporáceo, parecem ocupar nas crenças e mitos um lugar muito maior que os cogumelos de chapéu. Por outro lado, na América do Norte, as informações disponíveis constataam a existência de cogumelos a oeste das Rochosas mais do que a leste.

De todas as populações americanas, são realmente os Salish da costa e do interior e seus vizinhos que seríamos tentados a classificar como micófilos. Como os Carrier e os índios da costa do Pacífico mais ao norte, os Salish nomeavam clãs e indivíduos a partir dos cogumelos de árvore (Jenness 1943, p. 497); Barbeau 1929, p. 166; Teit 1900, p. 292). Consumiam também várias espécies terrestres em estado cru (Thomp-

son, Sanpoil, Okanagon) ou grelhados superficialmente (Thompson) e depois secados ao sol (Twana), ou ainda fervidos (Okanagon) (Teit 1900, p. 233; 1930, p. 483; Ray 1954, p. 104; Cline 1938, p. 29; Elmendorf 1960, p. 131). Mais ao sul, os cogumelos constam muitas vezes do cardápio dos índios da Califórnia setentrional e central, que tinham, aliás, em comum com os Salish o costume de extrair de certos cogumelos de madeira, alojados nas coníferas, um pigmento vermelho que servia como pintura corporal ou como unguento. (Teit 1900, p. 184, 259; Driver 1939, p. 333; Teit 1906, p. 205; Olson 1967, p. 105; Goldschmidt 1951, p. 408, 410; Voegelin 1942, p. 180, 197). Ao norte da área Salish, os Kwakiutl utilizavam como emplastro medicinal um cogumelo terrestre cujo nome evoca a podridão (Boas 1932, p. 187). Certos grupos Salish fabricavam uma espécie de sabão com um poliporácea atacado por cogumelos parasitas (Hill-Tout 1904, p. 31-32). Ainda entre os Salish, os jovens Thompson esfregavam o corpo com um cogumelo de árvore chamado "madeira de machos" (*Polyporus abietinus*) para adquirir força (Teit 1930, p. 504).

Entre os Salish da costa, os Klallam e os Quinault atribuíam aos cogumelos (*fungus*) que cresciam sobre caniços ou coníferas o valor de talismã para ganhar no jogo (Gunther 1927, p. 274; Olson 1967, p. 166). Na mesma região, verifica-se a prática do tiro ao alvo sobre cogumelos de árvore, também verificada mais ao norte entre os Athapaskan (Tanaina) que lhe davam, além do mais, um papel ritual: o de "purificar" um poliporácea do gênero *Fomes* antes de reduzi-lo a cinzas para mascá-lo, misturado com tabaco (em estado puro, entre os Eyak, Tanaina e certos Esquimós ocidentais) (Adamson 1934, p. 87; Olson 1967, p. 135; McKennan, 1959, p. 166).

Desde os Kwakiutl, ao norte, até os Quinault, ao sul, verifica-se na costa do Pacífico a associação esporádica de certos cogumelos (de aspecto fálco entre os primeiros, sem dúvida poliporáceos entre os segundos) com o eco. Os Squamish acreditam que este seja causado por um cogumelo de árvore (Kuipers, vol. 2, p. 59). Segundo os Quinault, os cogumelos de árvore se parecem com orelhas: ouvem os barulhos e os repetem. Em língua quinault, uma mesma palavra designa o eco e um cogumelo de árvore de polpa branca (Boas 1902, p. 290; Olson 1967, p. 165). Uma associação do mesmo gênero existia bem mais a leste entre os Menomini, índios de língua algonkin que viviam na região dos Grandes Lagos: acreditavam que um poliporácea, parasita de certas coníferas, crescia de repente, uma vez por ano, lá pelo

fim do mês de fevereiro, e nesta oportunidade proferia um apelo sonoro como um homem. Deste modo respeitavam-no como um espírito poderoso (Skinner-Satterlee 1915, p. 498).

A leste das Rochosas, os Blackfoot, os Omaha e várias tribos do alto Missouri consumiam cogumelos (Chamberlain 1892, p. 573; Gilmore 1919, p. 61-63; Fletcher-La Flesche 1906, p. 342). Também os Iroqueses consumiam ao menos seis espécies de cogumelos, mas este uso não era sem ambivalência, pois os mitos atribuem um papel funesto aos cogumelos cozidos. (Waugh 1916, p. 121-122; Curtin-Hewit 1918, p. 297, 798; Fenton 1953, p. 90). De fato, os Ojibwa, vizinhos dos Iroqueses, consideravam os cogumelos como o alimento dos mortos, e uma atitude negativa aparece também nos *Tête-de-Boule* e nos Micmac da costa atlântica que, como os Cheyenne, (situados noutro lugar, mas também de língua algonkin), classificavam os cogumelos como comida de escassez (Kohl 1956, p. 223; Guinard 1930, p. 70; Rand 1894, p. 50; Dorsey 1905, p. 45). Esta dupla afinidade dos cogumelos com a morte e a fome parece ter sido ainda mais difundida na América do Sul: disto a mitologia dos Jês, dos Mundurucu, dos Tukuna e dos Warrau oferece numerosos exemplos (Banner 1957, p. 40; Murphy 1958, p. 123; Nimuendaju 1952, p. 148). Entretanto, os Warrau prescreviam uma infusão de cogumelos do gênero *Nidularia* às mulheres estéreis que desejavam ter um filho (Roth 1915, p. 286). No sudoeste dos Estados Unidos, os Apache Jicarilla concebiam uma relação diferente entre os cogumelos e o mundo sobrenatural: queimavam os primeiros para que sua fumaça afastasse os maus espíritos (Opler 1960, p. 152).

Encontra-se na América uma contrapartida das crenças do Antigo Mundo, que imaginam originarem-se os cogumelos de ocorrências celestes ou meteorológicas. Os Blackfoot e as tribos do alto Missouri associavam os cogumelos às estrelas; os Nez-Percé da vertente ocidental das Rochosas e certos Salish da costa atribuíam sua origem ao trovão, os Toba do Chaco argentino atribuíam-na ao arco-íris (Gilmore 1919, p. 62; Wissler-Duvall 1908, p. 19, 40, 42, 44, 60; Walker 1968, p. 23; Métraux 1946, p. 39-40). O mesmo acontece com a assimilação, freqüente no Antigo Mundo, dos cogumelos com excreções corporais (cf. "urina de cão", "bexiga de lobo", etc), atestada na América do Sul entre os Toba ("excrementos do arco-íris") e os Matakó ("excrementos de raposa"); e na América do Norte, entre os Quinault ("excrementos de puma") e os Siciatl ou Seechelt ("excrementos do trovão") (Métraux, l. c.; 1939, p. 122; Olson 1967, p. 166; Hill-Tout 1904, p. 31-32).

Ao contrário, as indicações sobre qualquer tipo de função física ou psicotrópica dos cogumelos são extremamente raras fora do México. Pode-se no máximo citar, na América do Sul, os Yurimagua do noroeste do Amazonas que preparavam uma poderosa bebida embriagadora com um cogumelo de árvore não identificada, e os Kanaima da Guiana, que comiam um cogumelo branco, que crescia numa madeira morta, a fim de se sentirem leves e de correrem mais rápido (Chantre y Herrera 1901, L. II, p. 85; Gillin 1936, p. 150). Na América do Norte, já assinala, entre certos Esquimós e Athapaskan do noroeste do continente, o uso de mascar, só ou com tabaco (tornado assim mais forte, ao que parece), a cinza de um cogumelo de árvore que crescia sobre as bétulas. É preciso também não esquecer uma curiosa crença dos Tewa, que são Pueblo orientais; quando comiam cogumelos, tinham o cuidado de colocar um pedaço de pau atravessado na panela a fim de evitar a perda da memória, o que aconteceria caso negligenciassem esta precaução (Robbins 1916, p. 66). Ao contrário, os dançarinos Arapaho chamados "crazy dancers" usavam cogumelos como brincos (Kroeber 1904, p. 195). Como os Arapaho apenas são separados dos Tewa pelos Apache Jicarilla, para o quais o cogumelo tem um papel apotropaico, esta região do continente poderia oferecer uma importância particular do ponto de vista da etno-micologia.

Mas, por outro lado, sabe-se que os Arapaho formam um ramo meridional desligado da grande família lingüística algonkin, e que seu habitat primitivo era bem mais ao norte. Nestas condições, o que pensar do testemunho do padre Ch. Lallemand sobre os índios de língua algonkin, ou alguns deles, que viviam na região de Quebec? "Acreditam — escrevia ele em 1626 — na imortalidade da alma; e de fato afirmam que depois da morte eles irão para o céu, onde comerão cogumelos e se comunicarão uns com os outros" (*Relations des Jésuites*. ed. de Quebec, 1858, p. 3-4).

⁷ Mas os Esquimós do norte do Alasca temiam os cogumelos (ou certas espécies?) que eles chamavam "dor nas mãos". Só de tocá-los, corria-se o risco de envenenamento e de ter as mãos atrofiadas (Spencer 1959, p. 375).

Se aqui não fôssemos vítimas de um capricho da literatura etnográfica, que, como os atribuídos à natureza, sugeriria uma coisa diferente daquela que realmente significa, a tentação seria grande de ver neste fato uma lembrança de costumes semelhantes aos dos povos siberianos. Pois se conhecemos outros casos (cf. *L'origine de manières de table*, p. 219-224 e 325) em que o pensamento indígena transfere para a ordem sobrenatural seres, objetos, ou formas de saber outrora reais, mas cujo uso prático, por razões históricas ou geográficas, a sociedade perdeu; tenta então conciliar, no plano da ideologia, a memória que deles conserva com sua fruição perdida.

Tradução de EURÍDICE FIGUEIREDO LETHBRIDGE

CAPÍTULO XIII

RELAÇÕES DE SIMETRIA ENTRE RITOS E MITOS DE POVOS VIZINHOS *

O lugar único que a obra de Evans-Pritchard ocupa na literatura etnológica parece-me explicar-se pela harmonia que nela existe entre as duas tendências principais de nossas pesquisas. O reconhecido gosto do nosso colega pela história nunca o desviou das análises formais. Ninguém soube traçar com tanta sobriedade e elegância os contornos essenciais de um sistema de crenças e práticas, expor sua ossatura e fazer funcionar o mecanismo de suas articulações. Mas, ao mesmo tempo, Evans-Pritchard permanece sempre atento aos percursos arbitrários que adotam os acontecimentos para modelar a fisionomia própria de uma sociedade, e dar-lhe um caráter original em cada etapa de seu devir. Nenhum método melhor que o seu poderia desmentir a falsa afirmação, segundo a qual não seria possível aprofundar as estruturas sem sacrificar a história. Na sua obra, ao menos, o encontro de uma vasta erudição, de um sentido agudo dos valores humanos, de uma extrema sutileza psicológica, e de uma incomparável arte de escrever, permitiu que se conjugassem a serviço de um mesmo intento as duas correntes que, desde a origem, conduziram muitas vezes o pensamento etnológico em direções opostas.

* *The Translation of Culture. Edited by I o Beidelman. Essays to E.E. Evans-Pritchard, Tavistack Publications, London, 1971, p. 161-178.*

Pareceu-me, pois, conveniente escolher, para esta homenagem, um tema que manifeste a solidariedade da história e da estrutura, e que esclareça a maneira pela qual elas se influenciam mutuamente. Duas tribos das Planícies centrais da América do Norte se prestam muito bem a esta tentativa. Realmente, os progressos recentes da arqueologia trouxeram muitas informações sobre seu passado, ao mesmo tempo que, graças aos dois admiráveis volumes de A. W. Bowers, que completam observações mais antigas, nós dispomos hoje de análises detalhadas a respeito dos mitos, ritos e ciclo das cerimônias dessas tribos.

No início do século XVIII, quando os Brancos chegaram no alto Missuri, as tribos chamadas "aldeãs", estabelecidas nos vales que atravessam as Planícies, tinham uma cultura comum. Os Arikara de língua caddo, os Mandan e os Hidatsa de língua sioux, ocupavam territórios contíguos correspondentes aos atuais estados do *South* e *North Dakota*. Durante o verão, viviam em cabanas cobertas de sapé, agrupadas em aldeias, construídas em terraços que dominavam os rios. Cultivavam os campos na parte baixa e, enquanto amadureciam as colheitas, caçavam bisão nas Planícies. Quando o inverno se aproximava, eles se mudavam para aldeias mais protegidas no fundo dos vales arborizados. Mas este estado de coisas não datava de uma época muito antiga. Deixaremos de lado os Arikara, vindos do sul no início do século XVIII. Apesar de pertencerem a uma mesma família linguística, os Mandan e os Hidatsa não constituíam grupos homogêneos. Um povoamento mandan muito antigo, originário das regiões a leste e ao sul, ocupou sem dúvida de modo contínuo o vale médio do Missuri desde, no mínimo, o século VII ou VIII, ou seja um milênio antes do início da época histórica. Outros grupos chegaram mais tarde, e substituíram as cabanas meio enterradas e de plano retangular por construções arredondadas que passaram a ser o modelo normal. No que diz respeito aos Hidatsa, as coisas parecem ainda mais complexas. Um grupo vindo do nordeste, os Awatixa, atingiu o Missuri aproximadamente no século XV ou XVI, e viveu perto dos Mandan, cujas crenças e gênero de vida absorveu. Dois outros grupos deixaram os bosques a oeste dos Grandes Lagos, no início do século XVIII, para se estabelecer nas Planícies. Como os Awatixa, os Awaxawi eram antigos agricultores, mas os Hidatsa propriamente ditos viviam principalmente da caça e da colheita, mesmo na época histórica em que estas diferenças surpreenderam os primeiros viajantes. As tradições dos Mandan e dos Hidatsa atestam estas origens diferentes. As dos Hidatsa relatam como os dois grupos

setentrionais se cindiram e deram origem aos Crow, que se estabeleceram mais a oeste. As lendas mandan preservam a lembrança das migrações sucessivas e da chegada, na margem oriental do Missouri, do mais antigo grupo hidatsa. A penetração européia, seguida de epidemias que dizimaram a população no fim do século XVIII e início do XIX, obrigou os remanescentes a deslocarem várias vezes suas aldeias. Foi preciso que as tribos mudassem suas relações no sentido de uma solidariedade ainda maior. Esses graves transtornos acabaram quando o governo reagrupou os últimos sobreviventes na reserva de Fort Berthold. Em 1929-1933, entretanto, período no qual Bowers fez suas pesquisas, os velhos informantes Mandan e Hidatsa diferiam ainda de modo substancial conforme seu grupo ou aldeia de origem: os mitos, as tradições lendárias, as regras de transmissão de cargos e ofícios não eram os mesmos. E entretanto, apesar destas divergências que concordam com a arqueologia no sentido de atestar a influência, sempre ativa, de um passado muito complexo e carregado de fatores heterogêneos, tudo se passa como se, no plano das crenças e das práticas, os Mandan e os Hidatsa tivessem conseguido organizar suas diferenças em sistema. Tem-se a impressão que cada tribo, no que lhe diz respeito e sem ignorar o esforço correspondente da outra, se esforçou por preservar e cultivar as oposições, e por combinar forças antagônicas para formar um conjunto equilibrado. É o que gostaríamos de mostrar agora.

Vimos que as tribos aldeãs viviam sob o regime de uma dupla economia sazonal. A expressão, não é suficiente, pois o período estival oferecia por si só, dois aspectos: por um lado, os trabalhos agrícolas nos terrenos baixos e protegidos ao pé das aldeias; e por outro, quando o milho tinha atingido a altura do joelho, a caça nômade, que conduzia a população durante um mês longe das planícies, perseguindo rebanhos de bisão. Se as aldeias de verão, cercadas de muralhas e palissadas, eram praticamente inexpugnáveis, as expedições de caça mais pareciam guerreiras e algumas vezes ofereciam a oportunidade de travar combates, pois acontecia que os caçadores entrassem em choque com grupos inimigos. Deste modo, os caracteres antitéticos marcavam os trabalhos de verão: vida sedentária nas aldeias protegidas, e corridas nômades em territórios expostos; agricultura de um lado, caça e guerra de outro lado. Estas duas últimas se ligam por contigüidade espacial e por afinidade moral, pois se trata de tipos de atividade violenta,

cheia de perigos, acompanhada de derramamento de sangue, e que, deste ponto de vista, diferem sobretudo em grau.

Ora, este sistema, que joga com oposições complexas, opõe-se por sua vez, e na sua totalidade, à economia hiberna. Quase não se saía das aldeias de inverno, onde as provisões de víveres acumuladas não bastavam para proteger a população da fome. Toda a esperança repousava sobre uma recrudescência do frio e das tempestades, que expulsariam os bisões das planícies e os obrigariam a buscar refúgio na vizinhança das aldeias de inverno, nos vales protegidos onde ainda subsistiam pastagens não cobertas pela neve. Quando se percebia a aproximação dos rebanhos, era preciso que reinasse um silêncio absoluto, e os corpos de polícia velavam para que isto fosse feito. As pessoas se fechavam com seus cães em suas cabanas, não cortavam madeira, apagavam o fogo. Um caçador mais afoito, uma dona de casa negligente, uma criança que risse ou chorasse, seriam severamente punidos. Mesmo se algum animal se aventurasse pela aldeia, e chegassem bem junto às habitações, os índios esfomeados não tinham o direito de abatê-lo, para não assustar o rebanho. Consequentemente, os gêneros de vida contrastantes que a economia estival justapunha, sem os confundir, adquiriam, durante o inverno, uma unidade sintética; dependiam da caça como no verão, mas esta caça hiberna se opunha à outra porque sedentária, não nômade; e neste sentido, ela se aparentava mais à agricultura, a qual se opunha à caça no período do verão. Não é tudo: a caça de verão afastava os homens da aldeia e os conduzia longe, em direção oeste, à procura do bisão. No inverno, todas estas relações se invertiam. Em vez de serem os índios os que se afastavam dos vales e se aventuravam nas planícies, o objeto caçado se afastava das planícies e se arriscava nos vales. Em vez de atrair os índios fora das aldeias, a caça se desenrolava às vezes em plena aldeia ou bem perto, quando os animais se aproximavam. E como a caça se assemelhava à guerra, tudo se passava no inverno como se fosse preciso, para não morrer de fome, que a aldeia se abrisse aos bisões, os quais o pensamento indígena compara a inimigos no verão, mas que o inverno transforma em aliados. Limitando-nos, no momento, aos dois tipos de caça, não parece forçado dizer que eles se opõem à maneira do que se poderia chamar uma "exo-caça" no verão, e uma "endo-caça" no inverno.

Consideremos primeiramente os mitos e os ritos da caça de verão. Ao contrário de seus vizinhos Hidatsa e das outras tribos das Planícies, os Mandan não celebravam no verão a dança do sol (*Sun Dance*). Em

seu lugar, celebravam uma cerimônia complexa, que durava vários dias e a que chamavam *okipa* ou "imitação". Esta cerimônia, cujo mito fundador era quase o mesmo que o dos trabalhos agrícolas, tinha uma dupla função: de um lado, comemorar os acontecimentos míticos, de outro, estimular a fecundidade dos bisões. Oferecia, pois, um caráter sincrético, e sua influência devia exercer-se durante meses: tanto quanto dura o período da gestação. Ainda que fosse sempre celebrado em plena estação quente, o *okipa* não tinha ligação eletiva com a caça estival mas com a caça em geral, tanto a do verão quanto a do inverno.

Ao contrário o ritual do "Pequeno Bútio" (*Small Hawk*)¹ servia seja para a guerra a qualquer momento do ano, seja para a caça, mas só a que vai de junho a agosto. O mito fundador (Beckwith 1938, p. 63-76; Bowers 1950, p. 270-281) conta que uma virgem esquiva chamada Seda-de-Milho (*Corn-Silk*), ofendida por seus pais que a censuravam por permanecer solteira, partiu para o fim do mundo para esposar um ogro. Ela conseguiu triunfar nas provas que este lhe impôs, e torná-lo dócil. Mas o ogro retomou sua primeira natureza e abandonou-a com seu filho, por quem ela se apaixonou, quando ele se torna grande. O jovem rejeita as tentativas incestuosas de sua mãe. Ele se chamava Caça-do-alto (*Look-Down-To-Hunt*) e era o senhor da caça, pois seu pai lhe havia transmitido sua natureza de ave de rapina.

Nesta época, duas mulheres entraram na sua vida. Uma era morena, vinha do norte e trazia carne seca; ela se chamava "*Bisonne*" (Mulher-Bisão). A outra chamada Seda-de-Milho como a mãe do herói, era loira, vinha do sul, e trazia bolinhos de farinha de milho. Ele se casou com as duas, mas, embora Seda-de-Milho fosse paciente e generosa, o ciúme e a suscetibilidade da Mulher-Bisão comprometeram a harmonia do lar. As duas mulheres brigaram por causa dos serviços que cada uma prestava aos humanos. Ofendida, a Mulher-Bisão partiu com seu filhinho.

Seda-de-Milho persuadiu seu marido a ir à procura da mulher desaparecida. Ela seria capaz de suportar a sua ausência, permanecer-lhe-ia fiel e o protegeria de longe. O herói conseguiu finalmente chegar à casa dos seus sogros bisões, que tudo fizeram para provocar a sua perda. Mas ele superou as provas e obteve dos bisões a promessa de que,

¹ Dizemos *bútio* ("buse") porque a palavra *hawk* designa, geralmente, na América, rapaces do gênero *Buteo*; mas também se aplica aos gêneros *Accipiter* e *Falco*, e poderia portanto, tratar-se de um gavião ou de um falcão.

desde então, serviriam de alimento aos homens. Reinava a fome na aldeia quando ele voltou, pois faltava a caça e a seca ameaçava as colheitas. O herói trouxe os bisões alimentadores e as chuvas fertilizantes.

Nem seria necessário interpretar este mito, tão explícito se mostra, em todos os pontos. Desde o início, a heroína Seda-de-Milho se encarrega de definir as referências sociológicas, pois sua conduta põe em oposição dois tipos extremos de casamento: um exogâmico, com um ogro que mora no fim do mundo; o outro endogâmico, com seu próprio filho. Mas ela mesma encarna a agricultura, como o indicam seu nome e a função explícita de sua homônima, enquanto seu marido, e depois seu filho, são os senhores da caça. Consequentemente, o casamento exogâmico teria exportado a agricultura para fora da aldeia, a união endogâmica teria importado a caça para dentro da aldeia. Nem uma eventualidade nem a outra é concebível, como o provam os temperamentos incompatíveis das duas esposas, que personificam estas formas de atividade econômica. Para seguir a Mulher-Bisão, é preciso abandonar a Mulher-Milho. Mas se a primeira se mostra exigente e ciumenta, e faz do sucesso na guerra a condição *sine qua non* para o sucesso na caça, a outra por sua tolerância e generosidade, garante que a caça bem sucedida trará, de acréscimo, colheitas abundantes. E era o que acontecia na realidade: desde que o milho estava alto, os índios abandonavam seus campos e suas aldeias para levar uma vida nômade consagrada à caça. Durante sua ausência, as plantas acabavam de crescer; na volta, só tinham de colhê-las. O mito superpõe assim os termos agrupados em pares e afirma sua homologia, ainda que se situem em planos diferentes que vão desde as formas de atividade técnico-econômicas até a moral doméstica, passando pelas regras da vida social: a agricultura implica a caça como a caça implica a guerra; do ponto de vista econômico, a agricultura é como a endogamia do ponto de vista sociológico, pois uma e outra se inscrevem nos limites da aldeia; ao contrário, a exogamia e a caça olham para fora. Enfim, a constância se opõe à infidelidade conjugal cuja origem o mito pretende explicar (cf. Bowers 1950, p. 281: "*This was also the beginning of the custom of a man parting with his wife and child and thinking little about it*") pois elas estão, entre si, na mesma relação que a endogamia e a exogamia, ou que a agricultura de um lado, e a caça e a guerra, do outro.

Depois da problemática da caça de verão, consideremos agora a caça de inverno. A cerimônia do Bastão vermelho (*Red Stick*) servia, de dezembro a março, para atrair os bisões para perto das aldeias. Sabe-se que

ela consistia essencialmente numa cessão, da parte dos jovens, de suas esposas nuas cobertas de um casaco de pele, aos velhos que encarnavam os bisões. Durante o coito cerimonial que se seguia, de modo real ou simbólico, os mais velhos transmitiam aos mais novos os seus poderes sobrenaturais por intermédio das mulheres, e lhes asseguravam assim o sucesso na caça e na guerra. Os Mandan e os Hidatsa celebravam este rito da mesma maneira.

Ao contrário, os mitos fundadores diferiam de uma tribo para outra, pois cada um reservava o papel principal a só uma das duas mulheres associadas pelo mito fundador do ritual de verão, a título de esposas do herói. E, como é de se esperar, por causa dos caracteres contrastantes da caça estival e da caça hiberna, as funções sociológicas das mulheres se invertem quando se passa de uma à outra. No mito mandan do Bastão vermelho, Seda-de-Milho é uma moça caprichosa e excêntrica; no mito homólogo hidatsa, a Mulher-Bisão se transforma na heroína nacional.

Mas não é tudo. Pois, se o mito mandan do Bastão vermelho (Bowers 1950, p. 319-323) começa, como o mito do Pequeno Búfalo, com a estória da virgem, rebelde ao casamento, e que cai em poder de um ogro, ele continua de maneira diferente: a heroína escapa de seu raptor; no caminho de volta, ela adota uma linda garotinha (*First Pretty Woman*) e a leva à aldeia. O bebê mostra que é, na realidade uma ogra, personificação da fome, que devora todos os habitantes. Bisões amigos denunciavam-na, e ela é morta numa fogueira. A partir de então, quando a fome ameaçava a aldeia durante o inverno, os bisões virão se oferecer como alimento, em troca das mulheres que lhes terão sido dadas.

Neste mito, conseqüentemente, Seda-de-Milho importa a fome para a aldeia. Ora, as versões hidatsa (Bowers 1965, p. 452-454) invertem todo o sistema: elas substituem Seda-de-Milho, exportada fora da aldeia, pela Mulher-Bisão, que reside na aldeia. Em vez de Seda-de-Milho, heroína temerária, trazer a fome de sua viagem distante, a Mulher-Bisão, heroína prudente, importa os bisões de inverno, meio, para os índios, transformados em seus compatriotas, de escapar à fome.

No mito fundador do ritual mandan da caça de verão, o herói consegue alcançar sua Mulher-Bisão e fugir das perseguições de seus sogros, graças à cumplicidade de seu filho, que mostra assim, ser o contrário do sogro. Filha adotiva em vez de filho legítimo, e que manifesta a ausência assassina dos bisões, causa da fome (em vez de neutralizar sua presença assassina, pois, a esta altura, os bisões se comportavam como inimigos), a linda criança do mito mandan da caça de inverno inverte o per-

sonagem do pequeno bisão compassivo tal como ele aparece no mito da caça de verão. Ora, uma terceira inversão afeta o mesmo personagem num outro rito da caça de inverno, o da Mulher-Bisão branca (*White Buffalo Cow*), celebrado de dezembro a março por uma confraria feminina. Com efeito, o mito fundador (Bowers 1950, p. 325-326) relata a captura de duas crianças bisões, sendo que uma é guardada na aldeia, o que obriga as bisões-fêmeas a virem visitá-la todo inverno e determina também a aproximação dos rebanhos. Esta garotinha, causa passiva da abundância dos bisões, é, pois, contraditória em relação à pequena ogra que manifesta ativamente a ausência dos bisões como encarnação da fome; seu contrário é o filho bisão, que frustra os projetos canibais de sua família.

De um ponto de vista formal, pode-se ver outras relações entre os mitos e os ritos conforme se relacionem com a caça de verão ou com a caça de inverno. Quanto ao rito e igualmente quanto ao mito, o ciclo da Mulher-Bisão branca era comum aos Mandan e aos Hidatsa, sendo que o teriam adquirido daqueles, ao que parece (Bowers 1965, p. 205). Não se pode dizer o mesmo do ciclo do Bastão vermelho, comum somente quanto ao rito, mas cujos mitos fundadores, — já dissemos —, diferem de tribo para tribo a tal ponto que cada mito oferece a imagem invertida do outro. A mesma relação prevalece entre os ciclos do Bastão vermelho e da Mulher-Bisão branca, mas, desta vez, no plano do ritual: as mulheres jovens e desejáveis ofereciam a matéria num caso, enquanto que no outro, velhas e tendo passado a idade da menopausa, elas eram os agentes. Além do mais, quando se compara a disposição dos oficiantes na cabana cerimonial no momento de cada rito (Bowers 1950, p. 317, 327), notam-se muitos contrastes. Os participantes do rito da Mulher-Bisão branca, eram do sexo feminino, os do Bastão vermelho incluíam homens e mulheres. A esta oposição bi-sexuada correspondia, no outro rito, uma divisão dos membros do grupo mono-sexuado em sacerdotisas e assistentes, estas passivas, aquelas ativas. Nos dois casos, o proprietário da cabana e sua mulher representavam um papel, mas o lugar que lhes era reservado se encontrava no círculo dos oficiantes, ou fora dele. Resumamos todos estes aspectos: a cerimônia hiberna da Mulher-Bisão branca era comum aos Mandan e aos Hidatsa, ao mesmo tempo quanto ao rito e quanto ao mito. A outra cerimônia, maior, para a caça hiberna, a do Bastão vermelho, era comum quanto ao rito e diferente quanto aos mitos. Enfim, no plano do ritual, as duas grandes cerimônias hibernais se refletiam ao inverso.

Os Hidatsa conheciam variante fracas do mito do Pequeno Bútio (cf. Beckwith 1938, p. 77-78), que concerne à caça de verão, mas, ao que parece, não celebravam o rito correspondente. Para completar o sistema das relações entre os mitos e os ritos das duas tribos, seria preciso encontrar entre os Hidatsa um equivalente, ou um substituto dos ritos para a caça de verão.

Os ritos de caça dos Hidatsa estão ligados a uma mitologia dos outeiros, elevações de terreno que aparecem aqui e ali nas Planícies. Um deles abrigava dois Espíritos tutelares: Andorinha (*Swallow*) e Bútio (*Hawk*), que forneciam uma boa caça aos índios infelizes (Beckwith 1938, p. 234-238; Bowers 1965, p. 433-436). Ora, o herói mandan do mito da caça de verão é um bútio, e tem uma predileção pelos outeiros: "... during his leisure, he would sit on a pile of rocks on the hill back the village" (Bowers 1950, p. 275). Como o protegido dos pássaros tutelares, segundo o mito hidatsa, ele desdenha a aldeia de inverno e prefere acampar com os seus no alto dos vales. Enfim, os Hidatsa relacionavam todas estas crenças com a caça de verão (Bowers 1965, p. 436-437).

Dispomos, assim, de indicações convergentes que sugerem serem estes ritos — chamados de Nome da Terra (*Earthnaming*) — correspondentes Hidatsa dos ritos Mandan do Pequeno Bútio. Entretanto, segundo os Hidatsa, o senhor dos outeiros era um mocho, personagem que dá seu nome a um dos ritos mandan da caça de inverno: o Mocho das neves (*Show Owl*). Consequentemente, tudo se passa como se este último rito reservado à caça de inverno pelos Mandan, se transformasse em rito de verão para os Hidatsa.

Nestas condições, parece significativo que os Mandan associem o Mocho das neves, não aos outeiros que se elevam acima do nível do solo, mas a um vale simbólico: o fosso-armadilha onde se esconde o caçador de águias. Realmente, o herói de mito, ficou preso num fosso semelhante por causa de um rochedo desabado; e é caminhando sob o solo que ele chega na casa do mocho (Beckwith 1938, p. 149; Bowers 1950, p. 286). Este herói se chamava Lobo negro. Ora, se os Mandan celebravam os ritos do Mocho das neves para a caça de inverno entre dezembro e março, quer dizer, durante os meses mais frios, os Hidatsa celebravam os ritos em honra dos lobos tutelares somente durante os meses mais quentes (Bowers 1965, p. 418). A inversão de inverno e verão se confirma por este meio.

Já observamos que a caça de verão e a guerra oferecem uma dupla analogia, ao mesmo tempo sob o ângulo da semelhança e da contigüida-

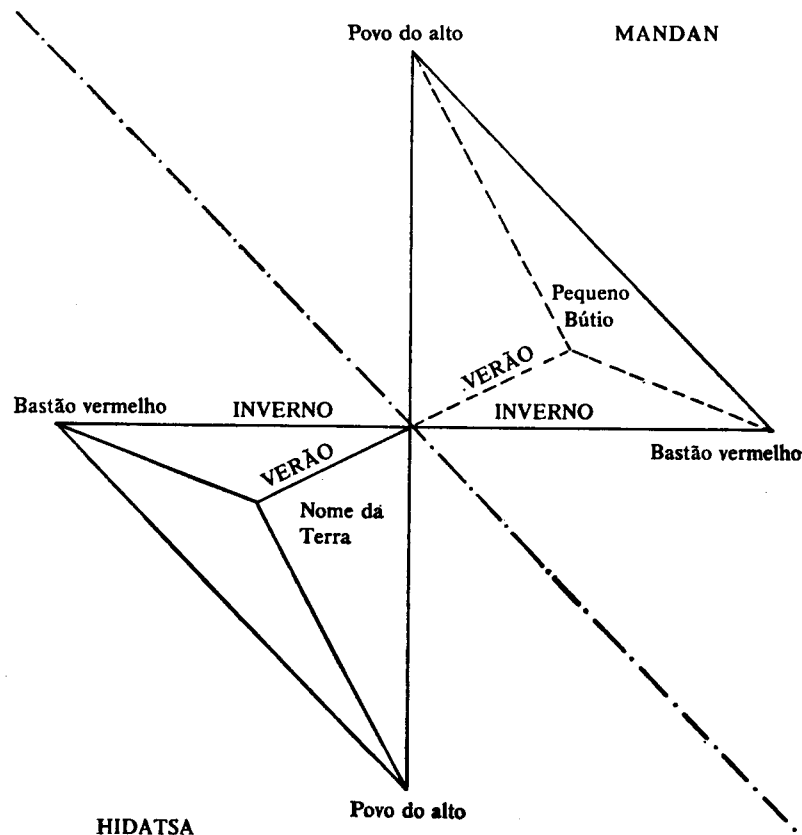
de: "... when on the buffalo hunt there were instances of death of Indians from enemies or from injuries inflicted by the buffaloes" (Bowers 1950, p. 277). Esta afinidade explica que os Mandan e os Hidatsa concebiam a própria guerra como uma caça canibal, em que os homens se tornam caça para o Sol e suas irmãs, ogros celestes que se alimentam dos cadáveres abandonados. Como os mitos fundadores da caça de inverno oferecem caracteres inversos para cada tribo, e como a própria caça de inverno é o inverso da caça de verão, resulta que inversões simétricas devam aparecer, de um lado entre os mitos mandan e hidatsa relativos ao Povo do alto, de outro lado entre os mitos de guerra de um grupo e os que se relacionam com a caça de inverno no outro grupo.

Começemos por este segundo ponto. Sem que seja necessário entrar nos detalhes de mitos longos e complicados, uma primeira aproximação se impõe de imediato entre o mito do Povo do alto dos Mandan, que funda os ritos de guerra, e o mito do Bastão vermelho dos Hidatsa, que funda os ritos da caça hiberna. Todos dois se referem a uma disputa dos irmãos Sol e Lua, quer seja por causa de uma mulher cheyenne e canibal, que come os homens, ou então por causa de uma mulher bisão, representante, pris, de uma espécie comida pelos homens. A cada vez também, os mitos relatam a origem dos jogos de azar (concebidos pelos índios como um tipo de guerra) e da própria guerra com seu objetivo supremo: a caça às cabeças (comparar: Bowers 1950, p. 299-302; 1965, p. 452-454).

A relação paralela entre os mitos alternos pode ser colocada em evidência de dois modos. Primeiro indiretamente: como o mito hidatsa do Povo do alto, o mito hidatsa do Bastão vermelho relata um conflito entre os canibais celestes e os humanos, que dá origem aos jogos de azar, à guerra e aos ritos guerreiros. Esta armadura idêntica não exclui diferenças, às quais voltaremos mais tarde. No momento, basta lembrar que o mito mandan do Bastão vermelho inverte o mito hidatsa fundador do mesmo ritual e, consequentemente, o mito hidatsa do Povo do alto, que possui idêntica armadura. Esta inversão se verifica também diretamente: no mito hidatsa do Povo do alto, trata-se de um bebê celeste que renasce como filho legítimo de uma índia, e que se torna responsável pela derrota dos Hidatsa diante de inimigos por eles atacados. O que o mito diz aqui em "chave de guerra" — se nos permite a expressão — equivale ao que o mito mandan do Bastão vermelho exprime em "chave de caça": aí, de fato, um bebê terrestre, do sexo feminino, adotado por uma índia, revela-se um ogro que devora os Mandan e simboliza a

fome de inverno, que decorre do fato de que os bisões não invadem as aldeias ou seus arredores.

Onde estamos? Constatamos que os ritos de caça dos Mandan e dos Hidatsa formavam, cada um de seu lado, um sistema; em seguida, que estes dois sistemas ofereciam uma imagem simétrica um do outro, de modo que a rede de suas relações recíprocas pode ser representada como se segue:



Os principais mitos de caça de cada tribo ocupam os pontos mais altos de um tetraedro. De uma tribo a outra, eles se respondem, ocupando pólos opostos. Assim, relações simétricas unem, dois a dois, os mitos do Povo do alto (incluídos a título de caçadores canibais); os do Bastão vermelho, que é sempre um rito de inverno; o do Nome da Terra e o do Pequeno Bútio que, para os Hidatsa e os Mandan respectivamente, pertencem ao verão. Mas o esquema se presta a outras observações:

1. Os dois eixos horizontais que se cortam no centro da figura correspondem respectivamente ao inverno e ao verão. Nas duas extremidades do eixo do inverno, encontram-se os ritos do Bastão vermelho, idênticos nas duas tribos mas que, por causa da inversão dos mitos fundadores, ocupam pólos opostos.

2. Do mesmo modo, nas duas extremidades do eixo do verão, encontram-se o mito do Pequeno Bútio para os mandan, e o do Nome da Terra para os Hidatsa. Vimos que estes ritos se correspondem de várias maneiras: dualidades de herói (Andorinha e Bútio) ou de heroínas (Seda-de-milho e Mulher-Bisão); presença aqui e lá, de um herói chamado Bútio, que tem uma predileção pelos outeiros; enfim, associação dos dois ritos com a caça de verão.

3. Os mitos do Povo do alto ocupam as extremidades de um terceiro eixo, perpendicular aos dois outros no seu ponto de interseção. Com efeito, se os ritos do Bastão vermelho, de Pequeno Bútio e do Nome da Terra ofereciam um caráter sazonal e periódico, o mesmo não ocorria com os do Povo do alto que se podia celebrar de janeiro a janeiro (Bowers 1950, p. 108; 1965, p. 326), quer dizer, de modo aperiódico, a qualquer momento do ano. Que, entre os Mandan e os Hidatsa, estes mitos estejam em oposição diametral, torna-se evidente na versão mandan (Bowers 1950, p. 229-302) duas mulheres terrestres, que não são irmãs sobem ao céu para se tornarem aliadas por casamento com irmãos celestes. Uma, que pertence à tribo dos Mandan, se disjunge de um ogro: o Sol, graças a um cordão que lhe permite até descer até sua aldeia. Para se vingar, o Sol coloca seu filho legítimo à frente dos inimigos dos Mandan, e declara guerra a estes últimos. Na versão hidatsa (Bowers 1965, p. 327-329) tudo se passa exatamente ao contrário: dois irmãos celestes descem à terra para serem concebidos por humanas e renascerem como crianças. A irmã do Sol, que é uma ogra, se conjunge a um personagem terrestre graças a um cordão. Ela faz dele seu filho adotivo e o coloca à frente dos inimigos dos Hidatsa. Conseqüentemente, estes correm o risco de perder a guerra por eles declarada. Numa versão, a Lua e os

pássaros-trovão combatem ao lado dos Mandan e lhes dão a vitória; o filho da Lua, transformado em chefe dos Mandan, gosta de se sentar no alto dos outeiros. Numa outra versão, os heróis Andorinha e Bútio, que são, como sabemos, os senhores dos outeiros, mudam o destino da guerra a favor dos Hidatsa.

4. Resulta do que precede que, entre os Hidatsa, existe uma ligação direta entre o mito do Povo do alto, fundador dos ritos de guerra, e o do Nome da Terra, fundador dos ritos da caça de verão. Aqui e lá, os Espíritos tutelares são os mesmos. Os informantes hidatsa precisam que os acontecimentos contados no mito do Povo do alto se situam no início de uma estória, cuja continuação é contada pelo mito do Nome da Terra. Por outro lado, uma ligação direta existe também entre os mitos hidatsa do Bastão vermelho e do Povo do alto: eles tratam igualmente de uma visita de irmãos celestes aos humanos, com a finalidade de concepção, num caso (pois os astros renascem sob forma de índios), de copulação, no outro (o fim é de se tornarem amantes das índias e não filhos). Uma guerra se segue, mas imposta ao Hidatsa e não provocada por eles, e o Sol, ao invés de sua irmã, combate ao lado dos inimigos.

5. Observa-se entre os mitos mandan conexões do mesmo tipo. No mito do Povo do alto e no do Bastão vermelho, uma heroína que também é uma compatriota, sempre chamada Seda-de-Milho, parte para esposar um ogro que mora no fim do mundo, seja muito alto (eixo vertical) seja muito longe (eixo horizontal). Ela rapta seu filho legítimo para que ele não se torne um canibal (Bowers 1950, p. 300-301) ou adota uma menina, apesar desta ser uma canibal (*ibid.* p. 321). Seda-de-Milho também é a heroína do mito do Pequeno Bútio, no qual forma um par, na qualidade de vegetariana, com a Mulher Bisão carnívora, filha e irmã de canibais. No mito do Povo do alto, ela forma um par com uma mulher canibal, cujos irmãos têm os mesmos apetites. Os bisões do primeiro mito invertem a caça em guerra, os canibais do segundo invertem a guerra em caça, pois os inimigos são comidos (*ibid.* p. 301).

Nosso esquema oferece dois caracteres notáveis: de um lado, a extrema simetria do conjunto; de outro lado, a fragilidade do liame entre os dois sub-sistemas, que parecem estar ligados por um fio. Mas, de fato, resulta de nossas observações anteriores que um engate mais sólido se efetua de outras maneiras.

Em primeiro lugar, o eixo hibernal é duplicado em todo seu comprimento pelo ciclo da Mulher-Bisão branca, integralmente comum aos

Mandan e aos Hidatsa, tanto quanto ao rito como quanto ao mito (*supra*, p. 251).

A esta ligação estática se acrescenta uma outra, dinâmica. Pois o ciclo do Mocho das neves, presente nas duas tribos, preenche uma função alternativamente hibernal e estival, ligado ora aos vales, ora aos outeiros. Se o ciclo da Mulher-Bisão branca ignora a oposição dos dois sub-sistemas e reforça assim sua solidariedade, o ciclo do Mocho das neves torna sua simetria manifesta e representa o mesmo papel, ainda que por vias diferentes.

Para apoiar esta interpretação, deve-se ressaltar que, no plano formal, os dois ciclos se encontram em clara oposição. De todos os ritos de caça, o da Mulher-Bisão branca oferece o caráter periódico mais acentuado. Não se tinha o direito de falar nele fora da estação, de medo — mesmo no mês de agosto — que voltasse o frio e destruísse as hortas; a celebração só podia ter lugar no solstício de inverno, durante os dias mais curtos do ano (Bowers 1950, p. 324-327; 1965, p. 206). Além do mais, o rito tinha um fim único: tornar inverno rigoroso a fim de caçar os bisões na proximidade das aldeias. Ao contrário, os ritos do Mocho das neves ofereciam um caráter eclético: serviam para a caça de inverno, para as chuvas da primavera e do verão e para a guerra a qualquer momento do ano (Bowers 1950, p. 108). Os ritos da Mulher-Bisão excluíam qualquer outra forma de atividade, não eram compatíveis com coisa alguma. Os do Mocho das neves eram, ao contrário, compatíveis com tudo (Bowers 1950, p. 282; 1965, p. 433-434).

Parece, pois, que os ritos que se poderiam chamar de “brancos Mulher-Bisão branca, Mocho das neves) operavam um duplo fechamento, passivo e ativo, dos ritos “vermelhos” (Bastão vermelho), cujos mitos fundadores tornam a ligação precária por causa de seus caracteres divergentes. Notar-se-á a este respeito que uma das versões do mito hidatsa do Bastão vermelho precisa que os bisões tutelares empregavam esta cor para as pinturas corporais, e excluíam o branco ou o preto (Bowers 1965, p. 452), o que sugere que a oposição dos ritos pela cor era pertinente.

Lembre-mos de que uma predileção do, ou dos heróis pelos outeiros servia de traço de união entre o mito mandan do Povo do alto e o mito hidatsa do Nome da Terra. Na verdade, os outeiros, que dominam a planície, constituem um símbolo apropriado para a mediação entre o céu e o mundo ctoniano. Mas, para que o sistema global seja coerente, é preciso que uma ligação do mesmo tipo apareça entre os mitos

que ocupam as posições simétricas no esquema, ou seja, os do Povo do alto para os Hidatsa, e o do Pequeno Bútio para os Mandan. Esta consequência hipotética se verifica integralmente graças a um detalhe do segundo mito: para escapar dos ataques do ogro celeste (é um pássaro) que ela pretende aprisionar e desposar, a heroína ajudada pelas toupeiras, animais ctonianos, se deita numa fossa para que seu corpo fique no nível do solo e não ofereça possibilidade de ser agarrada pela ave de rapina. Ou seja, ela reconstitui um equivalente aproximativo do fosso-armadilha do caçador de águias, onde já reconhecemos um símbolo do vale, que, por sua vez, está em oposição ao outeiro.

Conseqüentemente, num caso, os outeiros representam o papel de mediador positivo entre o alto e o baixo, no outro caso uma concavidade, inversa aos outeiros, representa o papel de mediador negativo. Podemos, pois, seguir um triplice transformação, desde o plano imaginário até o plano empírico, passando pelo plano simbólico:

IMAGINÁRIO:	SIMBÓLICO:	EMPÍRICO:
Céu empíreo	Outeiros Fossos-armadilhas	Planícies
Mundo ctoniano		Vales

A segunda prova da coerência do sistema deveria ser encontrada no código ético. Notamos várias vezes que os mitos opõem ao mesmo tempo formas de atividade econômica, tipos de relações sociais e políticas e condutas que concernem à moral doméstica. O mito do Pequeno Bútio explica a origem da inconstância (Bowers 1950, p. 281); ao contrário, o do Mocho das neves explica a origem do ciúme (*ibid.*, p. 294). O rito da Mulher-Bisão branca era neutro, pois as mulheres que o celebravam tinham passado da menopausa; os mitos do Bastão vermelho persuadiam os homens a dominar seu ciúme, quando ofereciam suas jovens esposas aos anciãos. Resta o mito hidatsa do Nome da Terra, que deveria oferecer, também ele uma conotação moral.

Posto isto, de maneira hipotética-dedutiva, que diz este mito? Conta a estória (Bowers 1965, p. 434-435) de um estrangeiro adotado, que arris-

ca sua vida para libertar suas "irmãs" raptadas pelos seus aos Hidatsa: elogio, portanto, da fidelidade fraterna, que transcende, igualmente, o plano da vida sexual e o das fronteiras tribais, ao contrário do mito do Pequeno Bútio que desculpa a infidelidade sexual, também praticada fora das fronteiras tribais, enquanto que a infidelidade sexual, preconizada pelos mitos do Bastão vermelho, se exerce nos limites da tribo e mesmo da aldeia.

Até que ponto os Mandan e os Hidatsa estavam conscientes destas relações complexas de correlação e de oposição, de simetria e de anti-simetria entre seus mitos respectivos? Para tentar, à guisa de conclusão, responder a esta pergunta, é preciso notar que a mitologia dos dois povos oferecia, além das diferenças que foram apontadas, toda espécie de pontos comuns. Uns conheciam os mitos dos outros, e sabiam contá-los nos mesmos termos ou em termos próximos. Não nos podem objetar-nos a existência, aqui e ali, de narrativas quase idênticas: só quisemos mostrar que, num patrimônio tornado comum, cada tribo tinha tendência a escolher variantes opostas ou complementares, quando se tratava de fundar ritos semelhantes ou que exerciam a mesma função.

Na origem das diferenças introduzidas nos sistemas míticos, há, pois, semelhanças aceitas no plano dos ritos. Estes concatenam, se assim podemos dizer, as formas de atividade técnica e econômica com a ideologia. Os ritos dos Mandan e dos Hidatsa se assemelham porque, ao chegar no Missouri, estes tomaram emprestado os ritos dos primeiros, ao mesmo tempo que adotaram um gênero de vida, cujos problemas estes ritos ajudavam a contornar, assim como velavam suas contradições. Num sentido, portanto a maneira pela qual os mitos fundadores dos rituais se opõem de uma tribo à outra como espécies dentro de um gênero, reflete a dupla evidência de uma origem histórica distinta, para cada tribo preocupada em preservar sua individualidade; e de uma prática que esta própria história levou os dois povos a compartilharem.

Mas não é verdade até hoje, que a boa vizinhança exige que os parceiros se tornem semelhantes até certo ponto e permaneçam, ainda assim, diferentes? A filosofia indígena tinha consciência desta necessidade dialética, ainda que a formulasse em termos de história e não em termos de estrutura. Os Mandan chamavam *Minnetaree*, palavra que na língua deles significava "eles atravessaram o rio", ao mais antigo grupo Hidatsa vindo do nordeste, que chegou ao Missouri nos fins dos tempos pré-históricos e que aprendeu a cultura do Milho com eles. Mas segundo suas pró-

prias tradições, os Mandan não desejavam que esta coabitação se prolongasse, e expuseram a seus hóspedes seu ponto de vista nestes termos:

It would be better if you went upstream and built your own village, for our customs are somewhat different from yours. Not knowing each other's ways the young men might have differences and there would be wars. Do not go too far away, for people who live far apart are like strangers and wars break out between them. Travel north only until you cannot see the smoke from our lodges and there build your village. Then we will be close enough to be friends and not far enough away to be enemies. (Maximilien 1843, p. 368; Bowers 1965, p. 15).

Esta elevada lição de filosofia política, repetida quase nos mesmos termos com um século de intervalo, define em termos de geografia e de história a configuração estrutural que devia resultar de sua colocação em prática, e que nossa análise retrospectiva simplesmente reencontrou. Aos seres que ela une, ainda que opondo-os, a simetria não oferece o meio mais elegante e mais simples de fazê-los parecer semelhantes e diferentes, próximos e distantes, amigos embora inimigos de certa forma, inimigos ainda que permaneçam amigos? Nossa própria imagem, contemplada num espelho, parece-nos tão próxima que podemos tocá-la com as mãos. Entretanto, nada está mais longe de nós que este outro nós mesmos, pois um corpo imitado nos menores detalhes, reflete-os ao inverso, e duas formas, que se reconhecem uma na outra, conservam, cada uma delas, a primeira orientação que o destino lhe reservou. Afinal de contas, se os costumes dos povos vizinhos manifestam relações de simetria, não se deve buscar a causa apenas em algumas leis misteriosas da natureza do espírito. Esta perfeição geométrica também resume, no modo presente, os esforços, mais ou menos conscientes, porém inúmeros, acumulados pela história, e que visam todos ao mesmo objetivo: atingir um limiar, sem dúvida o mais útil para as sociedades humanas, no qual se instaure um justo equilíbrio entre sua unidade e sua diversidade; e que mantenha a balança igual entre a comunicação, favorável às iluminações recíprocas, e a ausência de comunicação, também salutar, pois as flores frágeis da diferença têm necessidade de penumbra para subsistir.

Tradução de EURÍDICE FIGUEIREDO LETHBRIDGE

CAPÍTULO XIV

COMO MORREM OS MITOS *

Tratar-se-á aqui da morte dos mitos, não no tempo, mas no espaço. Sabemos, com efeito, que os mitos se transformam. Estas transformações, que se operam de uma variante à outra de um mesmo mito, de um mito a um outro mito, de uma sociedade a uma outra sociedade com referência aos mesmos mitos ou a mitos diferentes, afetam ora a armadura, ora o código, ora a mensagem do mito, mas sem que este deixe de existir como tal; elas respeitam assim uma espécie de princípio de conservação da matéria mítica, em função do qual de qualquer mito sempre poderá sair um outro mito.

Entretanto, acontece às vezes que a integridade da fórmula primitiva se altere no decorrer desse processo. Então, esta fórmula degenera ou, se preferirmos, progride, para alguém ou para além do estágio em que os caracteres distintivos do mito permanecem ainda reconhecíveis, e onde este conserva o que, na linguagem dos músicos, chamaríamos sua "compleição" ("carrure"). Em tais casos, em que então se transforma o mito? É justamente o que nos propomos examinar aqui, baseados em um exemplo.

Com seus vizinhos meridionais Sahaptin, as populações da família lingüística salish ocupavam, na época histórica, uma área praticamente

* *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron.* Paris, Calmann-Lévy, 1971, vol. I, p. 131-143. (Publicado também em *Esprit*, 402: 694-706, abril 1971 — N. T.)

continua, que se estendia das montanhas Rochosas ao oceano Pacífico, da bacia do rio Colúmbia, ao sul, à do Fraser, ao norte. Neste vasto território foram recolhidas numerosas variantes de um conjunto mítico que se organiza em torno de um velho pobre, doente e desprezado, geralmente chamado Lynx. Usando de astúcia, ele fecunda a filha do chefe da aldeia. Ninguém consegue descobrir o causador dessa gravidez incompreensível. Nasce um menino, que designa Lynx como seu pai; os aldeões, indignados, abandonam o casal sem fogo e sem alimentos. Só, ou ajudado por sua mulher, Lynx recupera sua verdadeira natureza, — a de um jovem belo e hábil caçador. Graças a ele, sua família vive na abundância, enquanto os aldeões que se afastaram morrem de fome. Finalmente estes se resignam a voltar e lhe pedem perdão, que é concedido, juntamente com viveres apenas aqueles que se mostraram menos encarniçados contra o herói, ao maltratá-lo e desfigurá-lo¹.

Reduzido aos seus contornos essenciais, esse mito possui uma larga difusão, pois é encontrado até na América tropical, conhecido dos antigos Tupinambás da costa oriental do Brasil e também no Peru. A originalidade dos Salish consiste em tê-lo desenvolvido sob duas formas paralelas: em uma, o filho de Lynx, roubado por um mocho e depois libertado pelos seus, reveste a pele de um velho sanioso, a qual, queimada, dará origem ao nevoeiro; na outra, um menino, aventureiro ou desfavorecido, segundo as versões, torna-se senhor do vento, que então assolava a terra; após tê-lo capturado e dominado, o herói se expõe a perigos, dos quais escapa graças a um personagem, Coyote. Os largos empréstimos tomados por essa segunda forma ao antigo folclore francês, difundido no século XVIII pelos caçadores canadenses, constitui um problema que já tentamos resolver em nossos seminários² e que não nos concerne aqui. Para atestar a simetria entre as duas formas, basta assinalar que, nas crenças das populações que nos interessam até mesmo para os Pueblo orientais, o lynx e o coyote constituem um par de termos em correlação e em oposição, da mesma maneira que o nevoeiro e o

BOAS. 1895. p. 9-10; 1901, p. 287; 1917, p. 190-116; PHINNEY. 1934. p. 465-488; JACOBS. 1934. p. 27-30; ADAMSON. 1934. p. 193-195; REICHARD. 1947. p. 109-116; TEIT. 1898. p. 36-40; 1909. p. 684; RAY. 1933. p. 138-142; HOFFMAN. 1884. p. 28-29; HAEGERLIN. 1924. p. 414-417; HILL-TOUT. 1899. p. 534-540; 1900. p. 549; 1907. p. 228-242.

² A expressão usada é "coureurs des bois", que caracteriza os caçadores canadenses que usavam armadilhas ou trápolas (N. T.).

³ *Annuaire du Collège de France*, 69^e année, 1969-1970, p. 285-289.

vento, a cuja origem se liga respectivamente cada série mítica, — ou seja, dois fenômenos atmosféricos, mas que se excluem reciprocamente. Ademais, os heróis de cada série, filho de Lynx ou protegido de Coyote, reproduzem personagens (aos quais por vezes até se identificam) de nomes muito próximos: Tsaaúz, Ntsaáz, Snánaz segundo os dialetos, entre os quais os informantes indígenas percebem um parentesco⁴. Ora, mesmo quando o menino raptado pelo mocho não é o filho de Lynx, conserva com esse uma afinidade metafórica: todos dois são senhores do nevoeiro e, em momentos diferentes da narrativa, cada um dissimula sua identidade sob a pele saniosa de um velho. Se entre eles há uma relação de semelhança, na série simétrica prevalece uma relação de contigüidade entre Coyote e o jovem herói, senhor do vento; a colaboração dos dois resulta de um simples encontro. Enfim, o nome do segundo herói responde como um eco ao seqüestro do primeiro por um mocho, pois, em língua shuswap, ele se chama Snánaz, cuja sentido, dizem os informantes, seria precisamente, "mocho"⁵.

Entre os Indígenas do rio Thompson, que ocupam uma posição central na área lingüística salish, encontramos as duas séries sob a forma mais bem articulada. Já seus vizinhos setentrionais Shuswap, também de língua salish, deixam o conjunto desagregar-se: no dizer do seu maior especialista, J. Teit, estes Indígenas dividiam freqüentemente sua versão do mito do Snánaz, senhor do vento, em duas estórias separadas. Quanto ao mito simétrico, relativo a um menino chorão e insuportável, ameaçado pelo mocho, depois por ele raptado, apresentam uma versão enfraquecida, tendendo para uma expressão que poderíamos dizer mínima: primeiramente, do ponto de vista quantitativo, pois a intriga se concentra no rapto do herói, sua subsqüente liberação e a metamorfose do homem-mocho em simples pássaro, anunciador da morte (função que todos os Salish do interior e muitos outros Indígenas atribuíam ao mocho); depois, do ponto de vista qualitativo, dado que de papão — por exemplo, para os Kutenai, grupo lingüístico isolado, limítrofe dos Salish a leste⁶ —, o mocho do mito shuswap se transforma em sábio e poderoso mágico, que, longe de reduzir o jovem herói à servidão, lhe transmite seu saber e o torna mesmo superior ao mestre.

⁴ BOAS. 1917. p. 26.

⁵ TEIT. 1909. p. 698-699, 702-707; 1898, p. 63-64, 87-89; 1912, p. 265-268, 393-394; BOAS. 1917. p. 26-30; HILL-TOUT. 1904. p. 347-352; REICHARD. 1947. p. 146; FARRAND. 1900. p. 36-37, 42-43.

⁶ BOAS. 1918. p. 20, 37, 50.

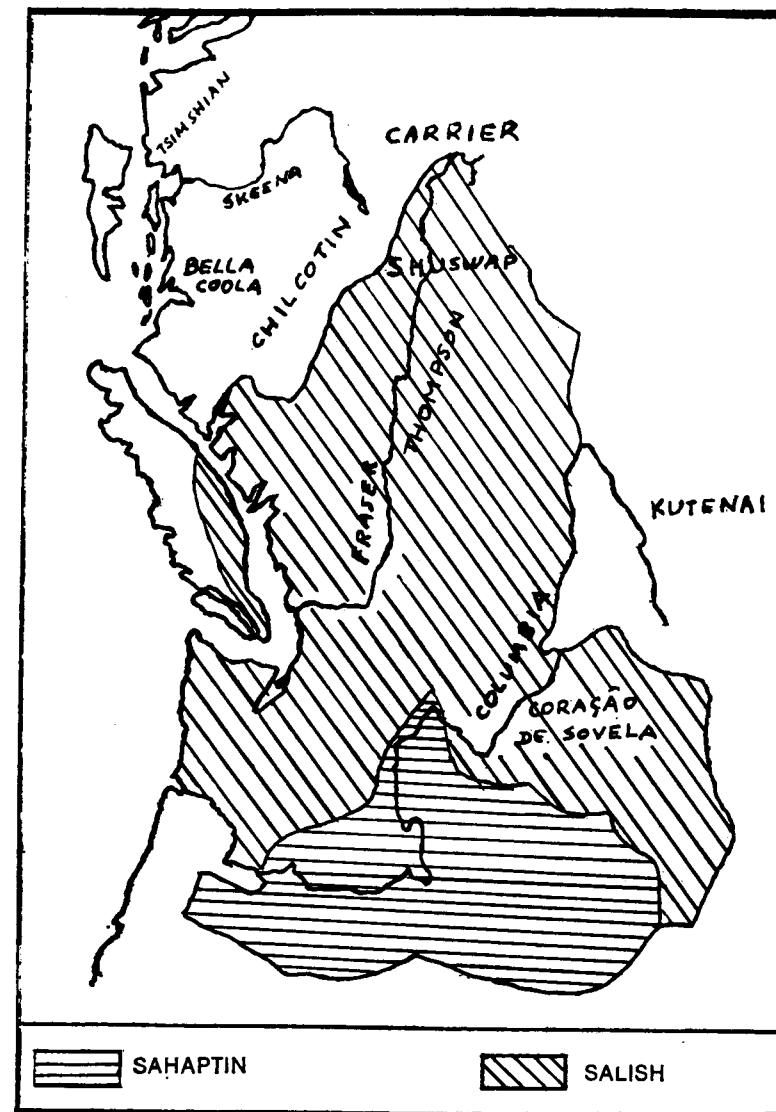
Por conseguinte, acompanhando a evolução do mesmo mito segundo a direção sul-norte, observamos, primeiro, uma atenuação, que afeta, por um lado, o tamanho e a riqueza da narrativa; por outro, a intensidade dramática dos motivos, como se a intriga se enfraquecesse e se contraísse ao mesmo tempo.

*
*
*

Como representantes mais setentrionais dos Salish do interior, tanto pela língua quanto pela cultura, os Shuswap oferecem ainda uma afinidade bem marcada com seus vizinhos do sul. Entretanto, se prosseguirmos com nossa pesquisa para além desses limites, ultrapassaremos uma dupla fronteira. Ao noroeste, os Shuswap são limítrofes dos Chilcotin, primeiros representantes da grande família lingüística athapaskan, que se estendia de maneira contínua, ao norte e ao noroeste, até os territórios dos esquimós. Do ponto de vista cultural, os Chilcotin se afastavam do modelo sociológico amorfo, típico dos Salish do interior, e se aproximavam mais das culturas indígenas que lhes eram contíguas, na costa do Pacífico: como as dos Kwakiutl, Bella Coola, Tsimshian, etc, caracterizadas, como sabemos, por uma organização social complexa, com divisões em clãs e em fratrias; por um sistema de classes — aristocratas, gente do povo e escravos —, fundado sobre o nascimento, a ordem de primogenitura e a riqueza; enfim, por um prodigioso desenvolvimento das artes gráficas e plásticas, de que constituem exemplos bastante conhecidos os grandes mastros ditos totêmicos, ricamente esculpidos, e as máscaras de cerimônias. (cf. mapa, p. 265).

Essas particularidades lingüísticas e culturais testemunham um passado histórico que distingue os Salish, presumidamente ocupantes do mesmo território há vários milênios, dos Athapaskan, cuja instalação seria mais recente. O limite formado pela fronteira setentrional da área salish deve, portanto, ter sido um obstáculo apreciável para a comunicação. Observa-se freqüentemente, em casos desse gênero, que os sistemas mitológicos, após conhecerem uma expressão mínima, recuperam sua primitiva amplitude para além da fronteira. Sua imagem, porém, se inverte, um pouco como um feixe de raios luminosos penetrando em uma câmara escura por uma abertura pontual e obrigados por este obstáculo a se cruzarem: de maneira que a mesma imagem, vista corretamente do

PRINCIPAIS POPULAÇÕES DE QUE TRATA O ARTIGO



Adaptado pela tradutora de *Mythologiques*, IV p. 25 e 224.

lado de fora, se reflete invertida no interior da câmara⁷. Conforme este modelo, a versão chilcotin do menino raptado por um mocho restitui uma intriga tão rica e tão desenvolvida quanto a que se podia encontrar entre os grupos salish ao sul dos Shuswap. Mas, de modo significativo, várias proposições essenciais oscilam e sofrem transformações que podem chegar, algumas vezes, à inversão do sentido.

De que maneira, pois, os Chilcotin contam o mito? Sob o pretexto de dar-lhe de comer, um mocho — dizem eles — atraiu e raptou um menino que chorava sem cessar. Educou-o, fê-lo crescer rapidamente por operações mágicas, enfeitou-o com um colar de conchas *dentalia*. Os pais puseram-se à procura do filho e o encontraram, mas este, contente de seu estado junto ao mocho, recusou-se, de início, a acompanhá-los. Finalmente deixou-se convencer e o pequeno grupo fugiu, após ter incendiado a cabana do mocho. O homem-pássaro perseguiu os fugitivos, que se emboscaram junto a uma passarela que o mocho devia atravessar. Aterrorizado pelo herói que brandia suas mãos como garras, pois tinha armado seus dedos com chifres de cabra, o mocho caiu na água, nadou até a margem e desistiu da perseguição. A aldeia festejou o herói; este apareceu enfeitado da cabeça aos pés com as conchas que havia trazido e distribuiu-as ao redor: desde então os Indígenas possuem ornamentos de *dentalia*.

Um dia, a mãe do herói achou que ele estava sujo e mandou que se banhasse. Ele recusou, ela o obrigou; ele mergulhou na água e desapareceu. Em prantos, a mãe instalou-se à beira do lago e não mais se afastou. Com a chegada do inverno, as mulheres da aldeia vinham à margem do lago perfurar o gelo para apanhar água. Vivendo nas profundezas, o herói se divertia quebrando os seus potes. Duas irmãs o capturaram, usando como isca um pote ricamente decorado. O herói estava tão mole e enfraquecido por viver sob as águas que não podia mais andar. Em vão as irmãs tentaram raspar o lodo que o cobria como uma segunda pele. Transportaram-no, então, até a cabana delas, onde ele se aqueceu junto ao fogo e cuidaram dele.

Aquele inverno foi de um rigor excepcional: os víveres escasseavam e os homens não conseguiam arranjar a madeira indispensável à fabricação das raquetas para a neve e portanto não podiam caçar. Embora

⁷ Cf. *supra*, "A gesta de Asdiwal".

convalescente, o herói se arrastou fora da cabana, reuniu madeira suficiente para um par de raquetas, pediu a uma mulher que carregasse para dentro o que havia colhido e o sacudisse à meia altura da escada que servia para descer à parte subterrânea da cabana (Assim eram as cabanas desses Indígenas e nelas se penetrava pelo telhado). Agitada segundo as prescrições, a madeira se multiplicou e encheu a cabana. Os caçadores puderam fazer raquetas e sair para caçar, mas nada encontraram. A fome reinou.

Então o herói pediu flechas aos habitantes da aldeia e, por sua vez, saiu para caçar. Em segredo, desfez-se de sua pele de lodo e a escondeu. Sob sua primeira aparência, matou numerosas renas; novamente revestido de lodo, ele as distribuiu àqueles que lhe haviam dado boas flechas. Ao Corvo entretanto, que lhe havia cedido uma flecha mole, coube apenas um coyote, caça desprezível. Por isso, ele espionou o herói e encontrou a pele de lodo presa a um galho bifurcado de uma árvore. Corvo dissimulou-a; viu o herói voltar, jovem, belo, ornado de conchas. Desmascarado, este permaneceu como era realmente e desposou as duas irmãs que o haviam curados.

Para tornar manifestas todas as transformações ou inversões que se produzem nessa versão athapaskan de um mito mais difundido entre os Salish, seria certamente desejável citar outras variantes. Isto nos levaria muito longe; daí resignarmo-nos a proceder por alusões. Em vez de penetrar na cabana para raptar o menino — como é geralmente o caso —, aqui o mocho o atrai para fora. A versão shuswap, acima resumida, já havia operado a transformação do mocho — monstro canibal para os Kutenai, senhor terrível para outros — em benfeitor. A narrativa chilcotin prossegue a transformação no mesmo sentido, mas inverte a função do homem-pássaro: de doador de poderes espirituais entre os Shuswap, aqui se torna o detentor de riquezas materiais — as conchas *dentalia* — de que se apodera o herói antes de fugir. A este acontecimento o mito faz remontar a origem desses preciosos ornamentos: empresta-lhes assim um caráter ao mesmo tempo exótico e sobrenatural — mistério que os Chilcotin muito habilmente cultivavam nas relações com os Salish do interior, seus vizinhos, que, mais afastados da costa, só deles podiam obter estas conchas marinhas. Aliás, o nome pelo qual os Salish designavam os Chilcotin significa: "Gente das *dentalia*". A realidade entretanto era bem diferente: sendo os únicos a poder entrar

L. FARRAND. *Traditions of the Chilcotin*. p. 36-37.

em comunicação com os Bella Coola pelos desfiladeiros da cadeia costeira situados em seu território, os Chilcotin compravam as conchas desses pescadores e detinham um verdadeiro monopólio com relação aos Salish do planalto. Estes, principalmente os Thompson e os Coração de Soveia (*Coeur d'Alène*), utilizavam uma série mítica simétrica à que discutimos agora para explicar como perderam a origem, outrora local, das conchas *dentalia*; seu mito se coloca, portanto, em oposição diametral ao mito com que os Chilcotin pretendiam explicar como eles próprios adquiririam a origem exótica desses ornamentos.

Não menos revelador se apresenta, no mito chilcotin, o episódio em que a mãe do herói quer obrigá-lo a banhar-se. Se levantarmos todas as variantes deste episódio ao longo de um eixo sul-este-norte-oeste em que se sucedem, por ordem, os Coração de Soveia, os Thompson e os Chilcotin, observaremos com efeito uma triplíce transformação. Na versão dos primeiros da lista, a mãe sedenta pede água ao seu filho, que lhe recusa. Na versão thompson, o filho, elevado pelo calor, toma um banho apesar da proibição feita pela mãe, o que vem a ser o contrário do episódio chilcotin⁹. Assim, a função semântica da água passa de bebida a banho, isto é, de conteúdo a continente corporal: pois a água da bebida entra no corpo como o corpo entra na água do banho. Ao mesmo tempo, o filho negativo se inverte em mãe negativa que, por sua vez, se inverte em mãe positiva:

	<i>Coração-de-Soveia</i>	<i>Thompson</i>	<i>Chilcotin</i>
ÁGUA:	conteúdo	continente	continente
PROTAGONISTAS:	filho (—)	mãe (—)	mãe (+)

Todas as versões comportam a sequência hibernar, mas enquanto que, nas dos Salish do interior, aos aldeões falta a lenha do fogo, na versão chilcotin, eles não têm água, pois o herói impede as mulheres de apanhá-la, divertindo-se a quebrar-lhes os potes. É certo que a madeira tem também um papel nesta última versão, mas a título de matéria-prima para confecção (*"bois d'oeuvre"*), portanto, em antinomia com a outra função que pode exercer para alimentar o fogo/lar. Esta oposição se desdobra, aliás, segundo as diferentes maneiras pelas quais o herói

consegue multiplicar uma pequena quantidade de madeira: sacudindo-a à meia-altura da escada ou lançando-a diretamente do alto até em baixo. Este último método, o único adotado pelas versões salish, se aproxima tanto mais do processo empregado pelo personagem chamado Lynx, de que falamos no início deste capítulo, para fecundar a filha do chefe (escarrando ou urinando, do alto da escada sobre a moça adormecida aos seus pés) quanto, em algumas dessas versões, o menino raptado pelo mocho é o filho de Lynx e que, no mito chilcotin em que ele não o é, reveste entretanto uma pele de lodo que o torna fraco e doente, em analogia com Lynx revestido da pele saniosa de um velho e com o filho de Lynx que, mal liberto do cativeiro junto ao mocho, adota a mesma vestimenta. Lembremo-nos que esta pele, subtilizada ao herói e queimada, dá origem ao neveiro, em perfeita simetria com o lodo que torna a água opaca como o neveiro faz com o ar, e cuja afinidade aquática se inscreve em contrapartida com aquela que os mitos salish concebem entre o neveiro, a fumaça e o fogo.

Enfim, a relação com a série mítica onde um herói se torna senhor vento — fracamente atestada entre os Chilcotin —, resultado do aparecimento do coyote em posição invertida no outro mito: como caça desprezível, instrumento passivo da vingança do herói contra o corvo que o ajudou mal; ao contrário, nas versões fortes sobre a origem do vento dominado, vimos que o coyote fornece ativamente ao herói a ajuda que lhe permite escapar em situação de perigo.

*
• •

A priori, nada impede que o mito possa ultrapassar outros limites, para além dos Chilcotin, sofrendo, como de regra, uma contração e uma atenuação da intriga para recuperar, transposto o obstáculo, a imagem primitiva, diversamente invertida segundo novos eixos. Entretanto, não é menos concebível que, vencendo sucessivas barreiras, o impulso fabulador se esgote e que o campo semântico das transformações, fácil de explorar no início, ofereça um rendimento decrescente. Tornando-se cada vez menos plausíveis à medida em que se engendram uns aos outros, os últimos estágios do sistema imporiam tais distorções à armadura mítica, submeteriam sua resistência a tão rude prova, que ela acabaria por ruir. Então, o mito cessaria de existir como tal. Ou se esfumaria para ceder o lugar a outros mitos, característicos de outras culturas ou de outras

⁹ REICHARD. 1947. p. 1969-170; BOAS. 1917. p. 26-30; TAIT. 1912. p. 265-268.

regiões; ou ainda, para subsistir, sofreria alterações que afetariam não só a forma, mas a própria essência mítica.

É exatamente o que observamos no caso particular que nos ocupa. Ao norte dos Chilcotin viviam os Carrier, também membros da família lingüística athapaskan, mas de cultura muito diferente. Os Carrier deviam seu nome a costumes distintivos: submetiam as viúvas a regras particularmente rigorosas, como a obrigação de carregar consigo, durante um longo período, os ossos do defunto. Ora, encontramos entre eles a célula geradora do nosso conjunto mitológico tal como ela existia na longínqua região, ao sul, habitada pelos Sahaptin e pelos Salish, porém sob uma forma singularmente transformada. Os Carrier contam a história de um menino pobre e órfão, que possuía como única vestimenta uma pele de lynx. Durante uma caminhada, ele surpreendeu por acaso a nudez da filha do chefe. Ela não o viu, mas reconheceu-o pelo contacto daquelas mãos rugosas que haviam roçado seu corpo; para escapar à desonra, o desposou. O chefe aceitou com agrado esse genro que não estava à sua altura: oferecendo-lhe roupas e ornamentos, "lavou" a sua pobreza. Foi bem recompensado, pois o jovem se revelou caçador emérito e destruidor dos monstros que perseguiam os Indígenas. Morreu, entretanto, um dia, ao afrontar um lynx gigantesco e homicida. A jovem esposa, inconsolável, se suicidou sobre o cadáver do marido¹⁰.

Quando se compara esta narrativa com a estória de Lynx, segundo as versões sahapitin e salish que resumimos inicialmente, notam-se vários tipos de transformações. Algumas inversões: em vez de velho, o herói é jovem; surpreende a filha do chefe fora da aldeia e não no interior da cabana ou próximo a ela. Ademais, tudo se passa como se a versão carrier substituisse sistematicamente a expressão literal pelo seu equivalente metafórico: vestimenta em pele de lynx, caracterizando um herói que aparece em outras versões com o nome de Lynx; contacto simbólico com o corpo da moça, em vez de sua fecundação real; assimilação não menos simbólica da pobreza, "lavada" pelos presentes do chefe, à pele de lodo da versão chilcotin que as duas irmãs tentam inutilmente fazer desaparecer, e à pele saniosa de um velho nas versões salish, onde o herói, quando dela se despoja, se apresenta ornado de riquezas que já possuía. Finalmente, em vez de uma estória inspirada por uma noção de justiça distributiva, separando os protagonistas em dois campos — os maus, que são punidos, e os bons, perdoados —, temos aqui uma intriga

¹⁰ D. JENNESS. *Myths of the Carrier Indians*. p. 114-121.

que se encaminha para um término trágico e inelutável. Todos esses caracteres demonstram que, na versão carrier, se efetua a passagem decisiva de uma fórmula até então mítica a uma fórmula romanesca. Nesta, o mito inicial que era, convém lembrar, a "estória de Lynx" se manifesta como sua própria metáfora; o lynx monstruoso que surge, imotivado, ao final, castiga menos um herói, ornado de todas as virtudes, do que a própria narrativa, por ter ela esquecido ou desconhecido sua natureza original e ter-se renegado como mito.

•
•

Consideremos agora uma outra zona fronteiriça: a que separava, ao noroeste, os Athapaskan do interior das tribos costeiras do Pacífico, cujas particularidades sociais e culturais já evocamos brevemente. Acrescentemos agora as de ordem lingüística. Estabelecidos na embocadura dos rios Nass e Skeena, os Tsimshian falam uma língua isolada, talvez aparentada à grande família Penutian, e os clãs em que se dividem recebem patronímicos animais. O clã do Urso, da subtribo Nisqa, justificava por uma lenda seu direito exclusivo ao porte de um toucado cerimonial em madeira esculpida e pintada, incrustada de madrepérola, representando uma cabeça de mocho cercada por uma frisa de figurinhas antropomórficas, providas de garras. Um chefe, contam eles, tinha um filho que gritava sem parar. Ameaçaram-no com o mocho, que na verdade apareceu e raptou, não o garoto insuportável, mas uma irmã deste, e a instalou no alto de uma árvore, de onde ninguém conseguia fazê-la descer, apesar de suas súplicas. Finalmente ela resignou-se, calou-se e casou-se com o mocho. Logo deu à luz a um menino e, quando este cresceu, ela pediu ao seu marido permissão para mandá-lo viver entre os humanos. O mocho consentiu, compôs um canto para a ocasião e esculpiu um toucado com sua imagem. Conduziu sua mulher e seu filho até a aldeia deles; após certificar junto aos seus o estado civil do menino, a mulher voltou só com o marido. Mais tarde, o filho legou ao clã a que pertencia o toucado esculpido pelo mocho e o canto que este lhe havia ensinado: "Ó meu irmão! O Mocho Branco deu-me esta árvore como lar".

Para simplificar a discussão deixaremos de lado o personagem da irmã: sua presença na intriga se explica por uma transformação cuja razão e origem deveriam ser procuradas nas versões salish do Fraser,

sobretudo entre os Stseelis ou Chesalis¹¹, o que não faremos aqui. Contentemo-nos em demonstrar em que essa versão tsimshian se afasta daquelas dos Chilcotin e dos Salish do interior. Enquanto os Carrier se referiam a essas últimas por um jogo de metáforas, a narrativa tshimshian trabalha exclusivamente com relações de contigüidade. Além disso, não se apresenta como um mito, mas como uma lenda, relatando fatos supostamente históricos, com o fim preciso e limitado de explicar a origem de certos privilégios do clã. Mas apesar de tudo, trata-se evidentemente do mesmo mito, pois o toucado esculpido, publicado por Boas¹², representa personagens que cercam o mocho brandindo contra ele suas garras ameaçadoras. Ora, a lenda tsimshian, tal como Boas a recolheu, não explica esse motivo, que os informantes contudo não desconheciam, pois chamavam a esses personagens: *claw men*, "homens com garras". É o mito chilcotin, antes resumido, que explicita o motivo.

A partir daí podemos remontar bem mais alto: as garras feitas com chifres de cabra, graças às quais o herói chilcotin derrota o mocho, se transformam na cesta, erigida por dentro, de sovelas, onde os mochos shuswap e kutenai colocam o herói após tê-lo raptado; essas sovelas se transformam, por sua vez, em vermes, alimento do mocho, que guarnecem o cesto nas versões salish mais meridionais, em que o pássaro raptor faz o papel de um senhor repugnante e não de um ogro (versão kutenai) ou de um xamã, presidindo às provas iniciáticas (versão shuswap). Ao término dessa marcha regressiva, encontramos entre os Sanpoil, que viviam no sudeste da área salish e, portanto, em posição oposta aos Tsimshian, uma referência implícita ao tema central da lenda e ao canto ritual que a acompanha. Com efeito, os Sanpoil chamavam à forquilha do pontalete central da cabana, que servia para as danças dos homens em honra dos espíritos protetores, o "poleiro do mocho"¹³.

Portanto, ao passar dos Chilcotin aos Carrier, um mito de origem salish se transforma em conto romanesco, após ter-se primeiramente invertido como mito, ao transpor o limiar lingüístico e cultural que separa os Salish dos Athapaskan. Observamos também que, ultrapassando uma outra fronteira, ele sofre uma transformação diferente, agora de ordem da tradição legendária, para fundar certas modalidades de um

sistema ancestral. No primeiro caso ele pende para o lado do romance, no segundo tende para o que não é, certamente, a história, mas pretende sê-lo.

Para completar esta visão panorâmica, voltemo-nos para leste, em uma direção geográfica oposta à dos Tsimshian. Isto nos permitirá demarcar um terceiro tipo de transformação para além dos limites culturais e lingüísticos que separam os Athapaskan das tribos da grande família lingüística algokin, cujo território se estendia até as costas do Atlântico.

Seus representantes mais ocidentais, ao norte, eram os Cree, limítrofes dos Athapaskan. Por volta do ano 1880, os habitantes do lago Poule-d'Eau contavam que existira outrora uma aldeia de onde uma criança desaparecia misteriosamente toda noite. Em outra parte da aldeia, vivia um menino que gritava e chorava sem cessar. Um dia, sua mãe, chela de cólera, o sacudiu violentamente: a criança escapuliu fora de sua pele "como uma borboleta sai de uma crisálida" e voou sob a forma de um grande mocho branco.

A mulher espregueou a volta do filho e descobriu que era ele quem, metamorfoseado em mocho, roubava todas as noites as outras crianças para comê-las, retomando sua aparência humana ao amanhecer. Ela reuniu os aldeões e acusou esse filho, que concebera de um homem branco. O pequeno papão foi condenado à morte, mas implorou por sua vida, prometendo em troca aos seus concidadãos grandes maravilhas. Finalmente decidiram encerrá-lo vivo, com alimentos, dentro de um cofre de madeira sustentado acima do chão por estacas, e a população toda emigrou.

Ao voltar, três anos mais tarde, descobriu com espanto, no local por ela desertado, uma grande aldeia com casas de madeira, habitada por homens brancos, cuja língua os Indígenas não compreendiam. Era uma feitoria comercial. O menino-mocho vivia lá. Reconhecido e interrogado, explicou que aquela nova população descendia das crianças que ele havia raptado e comido. "Ele se tornou um grande chefe branco, mas deu aos Cree armas, vestimentas, utensílios. Desde então, os dois povos viveram em perfeita harmonia"¹⁴.

A história atesta relações amiais entre os Cree — assim chamados por abreviação de Kristineaux (de Kenistenoa, um dos nomes que eles

¹¹ HILL-TOUT. 1904. p. 347-352.

¹² *Secret Societies of the Kwakiutl*, p. 324-325 e pl. I; cf. também *Fifth Report on the Indian of British Columbia*, p. 572.

¹³ RAY. 1939. p. 129.

¹⁴ E. PETITOT. *Traditions indiennes du Canada du nord-ouest*. p. 462-465.

próprios se davam) — e os Jesuítas, desde 1640, e, muito cedo, laços de amizade com os franceses e ingleses. Em fins do século XVII eles já serviam de caçadores e de guias para o comércio de peles, e sua história subsequente está estreitamente ligada à da Companhia da baía de Hudson e da *Northwest Fur Company*. Sua versão do mito do menino sequestrado por um mocho resulta manifestamente de uma manipulação, operada com a finalidade de fazê-lo servir a esta história, pela qual se distinguiam os Cree de seus vizinhos — de atitude bem mais reservada, senão hostil, quanto ao branco.

Não se trata aqui do mesmo tipo de história a que se referia a lenda Tsimshian, ao manipular o mito à sua maneira. Não só porque ela é tribal em um caso, em outro restrita a um clã, mas por razões mais profundas. Os Tsimshian procuravam justificar uma ordem que desejavam imutável graças a uma tradição cuja origem se perdia na noite dos tempos. Os Cree adaptavam o mesmo mito a uma história recente, na intenção manifesta de justificar um devir em processo e de validar uma de suas possíveis orientações, entre tantas outras que lhes era dado escolher — a colaboração com os Brancos. A história da lenda tsimshian se refere ao imaginário, pois nunca mulher alguma desposou um mocho; a do mito cree diz respeito a acontecimentos reais, pois muitos Brancos se casaram com índias; e deve ter-se dado a primeira visita dos índios a uma feitoria. No momento em que recolheram o mito, suas relações amicais com os Brancos pertenciam ainda, para os Cree, à experiência vivida.

Assim, um mito que se transforma passando de tribo em tribo, finalmente se extenua, sem por isso desaparecer. Duas vias lhe permanecem abertas: a da elaboração romanesca e a da reutilização para fins de legitimação histórica. Por sua vez, essa história pode ser de dois tipos: retrospectiva, para fundar uma ordem tradicional sobre um passado longínquo; ou prospectiva, para fazer desse passado o início de um futuro que começa a desenhar-se. Ao sublinhar por um exemplo esta continuidade orgânica que se manifesta entre a mitologia, a tradição lendária e o que é preciso chamar política, queremos prestar homenagem a um cientista e a um filósofo que nunca consentiu em fazer da história um lugar privilegiado, onde o homem pudesse seguramente encontrar sua verdade.

Tradução de MARIA DO CARMO PANDOLFO

HUMANISMO E HUMANIDADES

CAPÍTULO XV

RESPOSTAS A PESQUISAS JORNALÍSTICAS

1

OS TRÊS HUMANISMOS *

Para a grande maioria, a Etnologia aparece como uma ciência nova, um refinamento e uma curiosidade do homem moderno. Há menos de cinquenta anos que os objetos primitivos se alinharam na nossa estética. E se o interesse pelos costumes e crenças dos selvagens é um pouco mais antigo, os primeiros trabalhos que lhes foram sistematicamente consagrados não remontam muito além de 1860, ou seja, à época em que Darwin estabelecia o problema do evolucionismo biológico, ao qual correspondia, no espírito de seus contemporâneos, o da evolução social e intelectual do homem.

Contudo, existe aí uma ilusão perigosa, na medida em que ela engana sobre o lugar real que ocupa o conhecimento dos povos longínquos na nossa visão de mundo. A Etnologia não é nem uma ciência à parte, nem uma ciência nova: é a forma mais antiga e geral do que designamos como humanismo.

Quando os homens do fim da Idade Média e da Renascença redescobriram a antigüidade greco-romana, e quando os Jesuítas fizeram do grego e do latim a base da formação intelectual, não foi esta uma primeira forma de Etnologia? Reconhecia-se que nenhuma civilização pode

* Demain, nº 35, 1956.

pensar-se a si mesma, se não dispuser de algumas outras que lhe sirvam de termo de comparação. A Renascença reencontrou, na literatura antiga, noções e métodos esquecidos; porém, mais especialmente, o meio de colocar sua própria cultura em perspectiva, confrontando as concepções contemporâneas com as de outras épocas e lugares.

Os que criticam o ensino clássico cometem um grave engano: se a aprendizagem do grego e do latim se reduzisse à aquisição efêmera dos rudimentos de línguas mortas, não serviria para grande coisa. Mas — os professores do ensino secundário bem o sabem —, através da língua e dos textos o aluno se inicia num método intelectual, que é o mesmo da etnografia, e que eu chamaria, de bom grado, de técnica do estranhamento (*"dépaysement"*).

A única diferença entre a cultura clássica e a etnografia se deve às dimensões do mundo conhecido em suas épocas respectivas. No começo da Renascença, o universo humano está circunscrito pelos limites da bacia mediterrânea. Do resto, só se suspeita a existência. Mas já se sabe que nenhuma fração da humanidade pode aspirar a se compreender, se não por referência a todas as outras.

Nos séculos XVIII e XIX, o humanismo se amplia, com o progresso da exploração geográfica. Rousseau, Diderot, apenas entrevêm o rico acervo cultural das civilizações mais longínquas. Mas a China e a Índia já se inscrevem no panorama. Nossa terminologia universitária, que designa esse estudo sob o nome de filologia não clássica, confessa, por sua incapacidade de criar um termo original, que se trata exatamente do mesmo movimento humanista, apenas invadindo um novo território: do mesmo modo que, para os antigos, a metafísica era o que vinha depois da física. Interessando-se atualmente pelas últimas civilizações ainda desdenhadas — as sociedades ditas primitivas —, a Etnologia faz o humanismo percorrer sua terceira etapa. Sem dúvida, esta será também a última, porque, após ela, o homem nada mais terá para descobrir sobre si mesmo, ao menos em extensão (já que existe uma outra pesquisa, esta em profundidade, da qual estamos longe de atingir o âmago).

Mas o problema comporta um outro aspecto. Os dois primeiros humanismos — clássico e não-clássico —, viam sua extensão limitada, não apenas em superfície, mas também em qualidade. As civilizações antigas tinham desaparecido e só poderiam ser atingidas pelos textos ou monumentos. Quanto ao Oriente e ao Extremo Oriente, onde esta dificuldade

não existia, permaneceu o mesmo método, porque civilizações tão longínquas — acreditava-se — só mereciam interesse por suas produções mais eruditas e refinadas.

— O domínio da etnologia consiste em civilizações novas, e que colocam também novos problemas. Sendo sem escrita, elas não fornecem documentos escritos; e como seu nível técnico é, geralmente, muito baixo, a maioria não deixou monumentos figurados. Donde a necessidade, para a etnologia, de dotar o humanismo de novos instrumentos de investigação.

— Os modos de conhecimento da etnologia são ao mesmo tempo mais exteriores e mais interiores (poder-se-ia dizer também: mais grosseiros e mais refinados) que os de seus predecessores: filólogos e historiadores. Para penetrar em sociedades de acesso particularmente difícil, é necessário colocar-se bem de fora (antropologia física, pré-história, tecnologia) e também muito por dentro, pela identificação do etnólogo ao grupo, de cuja existência partilha, e pela extrema importância que deve atribuir — na falta de outros elementos de informação —, aos menores matizes da vida psíquica dos indígenas.

— Sempre aquém e além do humanismo tradicional, a etnologia o ultrapassa em todos os sentidos. Seu terreno engloba a totalidade da terra habitada, enquanto seu método reúne procedimentos que provêm de todas as formas do saber: ciências humanas e ciências naturais.

Sucedendo-se, os três humanismos se integram, portanto, e fazem progredir o conhecimento do homem em três direções: em superfície, sem dúvida, mas este é o aspecto mais "superficial", tanto no sentido próprio como no figurado. Em riqueza dos meios de investigação, pois nos apercebemos paulatinamente que, se a etnologia foi obrigada a forçar novos modos de conhecimento, em função das características particulares das sociedades "residuais" que lhe incumbe estudar, estes modos de conhecimento podem ser aplicados, proveitosamente, ao estudo de todas as outras sociedades inclusive da nossa.

— Há mais ainda: o humanismo clássico não era restrito apenas quanto ao seu objeto, mas quanto aos beneficiários que formavam a classe privilegiada. O humanismo exótico do século XIX achava-se ligado aos interesses industriais e comerciais que lhe serviam de apoio, e aos quais devia a existência. Após o humanismo aristocrático da Renascença e o humanismo burguês do Século XIX, a etnologia, marca, portanto, o advento, para o mundo finito que se tornou nosso planeta, de um humanismo duplamente universal.

Procurando sua inspiração no cerne das sociedades mais humildes e desprezadas, proclama que nada de humano poderia ser estranho ao homem, e funda assim um humanismo democrático que se opõe aos que o precederam: criados para privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas. E mobilizando métodos e técnicas tomados de empréstimo a todas as ciências, para fazê-los servir ao conhecimento do homem, a etnologia clama pela reconciliação do homem e da natureza, num humanismo generalizado.

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ

2

ESTRUTURALISMO E CRÍTICA LITERÁRIA *

Tanto em lingüística quanto em antropologia, o método estrutural consiste em descobrir formas invariantes no interior de conteúdos diferentes. A análise estrutural, tal como alguns críticos e historiadores da literatura, indevidamente pretendem praticar, consiste, ao contrário, em procurar nas formas variáveis, conteúdos recorrentes. Assim já se vê surgir um duplo mal-entendido: um, sobre a relação de fundo e forma, e outro, sobre a relação entre noções tão distintas como as de recorrência e de invariância. A primeira, aberta à contingência, enquanto a segunda invoca a necessidade.

Por outro lado, as hipóteses estruturais são verificáveis de fora. De direito, senão sempre de fato, pode-se confrontá-las a sistemas inde-

* *Paragone, Nuova Serie-2*. Arnoldo Mondadori editore. Milano, 1965. Nº 182, *Letteratura*, p. 125-133.

A revista tinha enviado a diversas pessoas o seguinte questionário:

A crítica da arte e a crítica literária manifestaram, nos últimos tempos, um vivo interesse pelos procedimentos de tipo estruturalista, em particular os elaborados pela glotologia pós-saussureana:

— O Sr. acha que estes procedimentos podem fornecer instrumentos críticos eficazes? Em caso afirmativo, em qual das diversas acepções do estruturalismo pensa?

— O Sr. acha que os métodos estruturalistas podem ser introduzidos numa tradição crítica que provém essencialmente do historicismo?

pendentes e bem determinados, desfrutando, cada um, por sua própria conta, de um certo grau de objetividade que põe à prova a validade das construções teóricas.

Para a lingüística, estes controles objetivos são de duas espécies. A análise física e acústica da linguagem articulada, com a ajuda de máquinas — que atualmente permitem também fazer sua síntese — torna imediatamente perceptíveis os traços pertinentes, postulados pelas hipóteses fonológicas. Em segundo lugar, as exigências da comunicação alimentam uma crítica de certo modo constitutiva, pois toda emissão verbal de um locutor existe para ser compreendida. Sua significação não é, portanto, apenas intencional: ela só toma forma definitiva e real depois de se ter vazado numa forma¹, da qual o interlocutor, ou mais exatamente, o grupo social, detém sempre a outra metade.

Em antropologia — por exemplo, para o estudo das regras do casamento ou dos mitos —, estes dois tipos de controle existem igualmente. De um lado e de outro das estruturas formalizáveis, a pesquisa inclui a prospecção de níveis autônomos em que estas estruturas se engrenam obrigatoriamente: seja, de um lado, a infra-estrutura técnico-econômica; e, de outro, as condições particulares, que o estudo sociológico revela — condições em que se exerce a vida em sociedade. Aí, também, conseqüentemente, se reúnem os fatores de uma dupla crítica externa. São estes fatores que restituem às ciências humanas um conjunto equivalente ao dos meios de experimentação, nas ciências naturais.

O vício fundamental da crítica literária com pretensões estruturalistas se atém ao fato de se limitar, com demasiada freqüência, a um jogo de espelhos, onde se torna impossível distinguir, na consciência do sujeito, entre o objeto e seu reflexo simbólico. A obra estudada e o pensamento do analista refletem-se um no outro. Este reflexo mútuo nos impossibilita discernir o que é simplesmente recebido da obra, e o que é dado pelo pensamento. Fechamo-nos assim num relativismo recíproco que, subjetivamente, pode ter seus encantos, mas não deixa ver a que tipo de evidência externa ele poderia referir-se. Visionária e encantatória², esta crítica é, sem dúvida, estrutural, na medida em que usa

¹ Mantivemos, propositadamente, o acento circunflexo, a fim de determinar a diferença entre "forma" e "fôrma". (N.T.).

² O grifo é meu. "Encantatória" é, aqui, sedutora; mas de uma sedução irresistível, hipnótica. (N.T.).

uma combinatória em apoio às suas reconstruções. Porém, agindo assim, muito mais do que uma contribuição, ela oferece à análise estrutural uma matéria bruta. Como manifestação particular da mitologia de nosso tempo, esta crítica se presta muito bem à análise, mas com os mesmos direitos e da mesma maneira que se poderia, por exemplo, interpretar, de modo estrutural, a leitura das cartas de baralho, da borra de café ou das linhas da mão: pois trata-se, nestes casos, de delírios coerentes.

→ Logo, a condição de possibilidade para que a crítica literária e a história das idéias possam tornar-se verdadeiramente estruturais, é encontrarem-se, fora delas, os meios de uma dupla verificação objetiva. Não é difícil perceber onde achá-los. De um lado, ao nível da análise lingüística e mesmo fonológica, onde os controles podem-se fazer independentemente das elaborações conscientes do autor e de seu analista; e de outro, ao nível da investigação etnográfica, isto é, para sociedades tais como as nossas, ao nível da história externa. Não é a "introdução dos métodos estruturalistas numa tradição crítica proveniente em sua essência do historicismo" que coloca um problema. Ao contrário, é a própria existência desta tradição histórica que pode fornecer uma base aos empreendimentos estruturais. Para que nos convençamos disso, basta fazermos referência, no domínio da crítica da arte, a uma obra tão plena e totalmente estruturalista quanto a de Erwin Panofsky. Porque, se este autor é um grande estruturalista, ele o é primeiramente porque é um grande historiador, e porque a história lhe oferece, ao mesmo tempo, uma fonte de informações insubstituíveis, e um campo combinatório onde a precisão das interpretações pode ser posta à prova de mil maneiras. E, por conseguinte, a história, conjugada com a sociologia e a semiologia, que deve permitir ao analista romper o círculo de uma confrontação atemporal onde não se sabe jamais, enquanto se desenrola um pseudo-diálogo entre o crítico e a obra, se o primeiro é um observador fiel ou animador inconsciente de um espetáculo que se dá, a si mesmo, e cujos ouvintes poderão sempre se perguntar se o texto é emitido por personagens de carne e osso, ou se é emprestado aos fantoches por um hábil ventríloquo que os inventou. O fato de que as análises estruturais se situem voluntariamente no nível da sincronia, não significa que elas voltem as costas à história. Por toda a parte onde existe, a história não poderia ser ignorada, pois, por um lado multiplica, pela dimensão do tempo, a quantidade dos níveis sincrônicos disponíveis, e, por outro lado,

pelo próprio fato de já se terem realizado, os níveis passados são postos fora do alcance das ilusões da subjetividade, e podem, em consequência, servir para controlar as incertezas da percepção intuitiva e as ilusões de uma fascinação recíproca que, por mais tentadora que seja, se arrisca sempre a engendrar a convivência às custas da verdade.

Tradução de TÂNIA JATOBÁ

3

A PROPÓSITO DE UMA RETROSPECTIVA *

Qualquer que seja a reticência que se possa experimentar hoje em dia diante de certos aspectos da obra de Picasso, trata-se de um pintor genial, e nos inclinamos diante de seu gênio.

E quando se aspira, mesmo num nível muito modesto, a ser um criador, é prudente desconfiar dos comentários, ou das possíveis reações diante de Picasso, pois há o risco de imiscuir-se aí um certo sentimento de inveja.

Parece-me que se perguntassem a qualquer criador de boa fé, quem gostaria de ser, ele não deixaria de responder: Picasso, pois é o exemplo, excepcional no nosso século, de um homem que fez tudo o que quis, que seguiu seu capricho, só obedecendo a si mesmo, e que obteve a maior glória, uma fortuna imensa e um fabuloso prestígio. E isto já impõe admiração.

O problema diante de Picasso — e do cubismo, e de toda a pintura para além do cubismo —, é saber até que ponto a própria obra realiza uma análise estrutural da realidade. Em outras palavras, será que ela é para nós um meio de saber? É uma obra que traz menos uma mensagem original do que se entrega a uma espécie de trituração do código da pintura. Uma interpretação em segundo grau; um discurso admi-

* Texto resumido de uma entrevista com André Parinaud, tal como foi publicado em *Arts*, nº 60, 16-22 novembro de 1966, por ocasião da inauguração da exposição "Homenagem a Picasso", nos Grand e Petit Palais (Paris, novembro de 1966 — fevereiro de 1967).

rável sobre o discurso pictórico, muito mais que um discurso sobre o mundo. Isto para o ponto de vista sincrónico.

Agora, situando-me no ponto de vista diacrónico, desculpo-me por recorrer a minha história pessoal, recordando-me das revelações que me traziam as obras de Picasso, na minha adolescência. Quando ia, quinta-feira de manhã, em romaria pela rua La Boétie — isto se passava entre 1924 e 1923 — esperava do quadro de Picasso que se encontrava na vitrine de Rosenberg — seria lá mesmo? em todo o caso, uma dessas grandes naturezas mortas, bem monumentais, que ele pintava nessa época — um verdadeiro conhecimento metafísico. Ora, hoje em dia não posso mais me reencontrar, não somente perto de Picasso, mas perto da pintura contemporânea — neste estado de graça; e guardo, pelo cubismo e pela pintura moderna, uma espécie de rancor, porque tenho o sentimento — que se deve mais à minha culpa que à deles — que não realizaram o que me haviam prometido.

O que, nos meus anos de adolescência, tinha para mim um significado metafísico, acha-se rebaixado ao nível do que os americanos chamam *interior decoration*, um acessório do mobiliário, em suma, e constatado assim que não se pode dizer isto de toda a pintura, pois voltando ao Louvre, sinto diante, por exemplo, de Mantegna, a mesma emoção que sentia há sete ou oito anos vendo “o Parnasso” pela primeira vez. Diria, portanto, da pintura do último meio século, que sua mensagem foi veemente, mas breve...

O cubismo esperou reencontrar uma imagem mais verdadeira do mundo por detrás do mundo, quaisquer que tenham sido os meios empregados.

Aliás, entre meus colegas estruturalistas, alguns consideram que o cubismo e outros aspectos da pintura moderna exerceram uma influência determinante sobre eles, incitando-os a procurar por detrás das aparências sensíveis, uma organização mais sólida do real, situada num nível mais profundo.

No meu caso, a influência decisiva veio das ciências naturais; o que me tornou estruturalista foi menos o espetáculo da obra de Picasso, Braque, Léger ou Kandinsky, que o das pedras, flores, borboletas ou pássaros. Existem, portanto, dois estímulos bastante distintos na origem do pensamento estruturalista: um, mais humanista, diria eu de bom grado; o outro, voltado para a natureza.

A obra de Picasso me irrita, e é neste sentido que ela me concerne. Pois ela traz um testemunho entre outros — também encontrável, sem

dúvida, na literatura e na música — do caráter profundamente retórico da arte contemporânea. Frequentemente esta parece acreditar que, pelo fato de existirem leis que regem a natureza e a estrutura da obra de arte, podem-se criar obras de arte aplicando essas leis ou pretendendo imitá-las, ou ainda utilizando-as como receitas, enquanto o verdadeiro problema da criação artística reside, parece-me, na impossibilidade de pensar seu resultado de antemão.

Conhecemos algo similar com os retóricos da Renascença, que elaboraram uma teoria muito profunda da obra poética, mas onde a criação foi logo feita sua prisioneira. Por uma espécie de paradoxo, o estruturalismo, tal como o concebo, e que já foi acusado de abstrato e formalista, só encontra real satisfação na arte ao preço de muito frescor e ingenuidade.

O problema do cubismo é que sua natureza é uma natureza de segundo grau, uma natureza tal como ressalta de interpretações ou manipulações anteriores. O futuro da arte, se é que ela o tem, exigiria antes uma retomada de contato com a natureza em estado bruto, impossível no sentido estrito; enfim, digamos, um esforço neste sentido.

Eu esperaria mais, para alcançar uma renovação das artes plásticas, daquilo que se chama hoje pintura ingênua, do que de todas as eruditas e científicas pesquisas dos cubistas ou abstratos.

O que seria a natureza para as pessoas ditas cultas de nossa época, que admiram a obra de Picasso? Tentarei responder por um apólogo.

Um filme recente, que me fez pensar bastante, chamava-se, em inglês, *The Collector*, *O Colecionador*, de Wyler, e a peça de teatro que lhe serviu de base está sendo representada agora.

Trata-se de um jovem, que o autor descreve como pouco culto, associal e moralmente perverso, porque se dedica a colecionar, primeiramente, borboletas, e depois uma bela moça que ele seqüestra, e da qual o filme faz a heroína: ela encarna a verdadeira cultura em vigor na sociedade contemporânea, pertence a uma classe social melhor, leu livros, viu quadros que o rapaz ignora, e isto torna impossível a comunicação entre os dois. Em vão ela se esforça por redimi-lo, procurando interessá-lo por livros de arte, onde se vêem, exatamente, reproduções de Picasso, que escandalizam o rapaz; para o autor do filme é o próprio critério, a demonstração de sua inferioridade.

Ora, parece-me que há aí uma inversão total de um sistema de valores autêntico, e que a atitude sã, a legalidade posta à parte, é a do herói que devota sua paixão a objetos reais, borboletas e beldades na-

turais, sejam insetos ou uma bela jovem, ao passo que o próprio símbolo do factício do gosto contemporâneo se ilustra pela heroína, que só vive através de livros de arte. Pois nem se trata de obras originais — ponto importante sobre a relação entre Picasso e a sociedade contemporânea —, estas obras, não podem ser possuídas: são demasiado caras. Ora, o elemento de posse, que se liga à sensualidade, é também um aspecto essencial de nossa relação com o belo.

Assim, o falso gosto, do qual o filme faz a apologia, não consistiria, inicialmente, em satisfazer-se com reproduções ao invés de realidades, e, através delas, com obras de arte que oferecem uma reinterpretação da natureza em segundo ou terceiro grau, em presença de alguém que procura precisamente esta "imediatez" da natureza por meios que não são, talvez, muito ortodoxos do ponto de vista do direito, mas que, no fundo, provêm de um sentimento mais justo do belo e do verdadeiro?

Não é o gênio que se engana, é o tempo. Fiquei confuso, semana passada, ao constatar, então, que quadros — não pronunciemos nomes — se vendem por dezenas, centenas de milhões de francos velhos, enquanto borboletas de uma coleção fabulosa posta à venda — à exceção de um ou dois espécimes que não eram tão mais bonitos que os outros, porém raros ou únicos, e que atingiram o milhão — eram oferecidos, por caixa inteira, a preços que oscilavam entre 20 e 50.000 francos velhos. Enquanto eu acredito, como o herói do filme, que se pode encontrar um gozo estético tão grande — ou comparável — contemplando borboletas exóticas quanto diante de uma tela de mestre.

Se existe uma loucura ou uma injustiça em algum lugar, ela não está no pintor célebre, que se aproveita de um estado de coisas que não criou, mas nesta espécie de embrutecimento do homem diante de si próprio; como se só houvesse valor, intelectual e mercantil, nas coisas criadas pelo homem, enquanto outras maravilhas, que escapam à lei do mercado, permanecem acessíveis.

Infelizmente, somos todos testemunhas de nosso tempo, e Picasso o é também, pelo próprio fato de ter vivido e produzido nesse tempo.

Que o seja de modo privilegiado, é indiscutível, pois não testemunha apenas por sua obra, mas esta traduz, por seu enorme sucesso, o gosto do tempo; enfim, o é num grau superior, porque este gosto, foi ele quem o criou amplamente. Sempre esteve à frente do gosto de seu tempo. Para ele, eu não empregaria o termo testemunha; antes o de prova documental: e, evidentemente, mola mestra da história de nosso tempo.

Ele traduziu muito bem o espírito profundo de sua época, e se eu tivesse alguma restrição a fazer, seria que ele o traduziu demasiadamente bem, e que sua obra se constitui num testemunho, entre outros, desta espécie de aprisionamento que o homem se inflige cada vez mais no selo de sua própria humanidade; enfim, que Picasso tenha contribuído para estreitar essa espécie de mundo fechado, onde o homem, a sós com suas obras, imagina bastar-se a si mesmo. Uma espécie de prisão ideal. E mais para sombria...

Registramos as manifestações extremas desta grande corrente dita humanista, que pretendeu constituir o homem como reino separado, e que, parece-me, representa um dos maiores obstáculos ao progresso da reflexão filosófica, e talvez à renovação da criação estética.

Não mais acredito que me sentiria à vontade perto de uma obra prima do cubismo ou da arte abstrata; com Max Ernst, sim, também com Paul Delvaux, pois que se encontra neles um frescor, a despeito de sua ciência. E senão, com os pintores ingênuos, ou com as obras primas da bricolagem, cuja exposição se inicia amanhã...

Contra a artimanha, mesmo genial, poder-se-ia conceber outro antídoto?

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ

4

A ARTE EM 1985 *

Por vocação, o etnólogo só atribui valor e significação a mudanças perceptíveis a um observador muito afastado, situado numa outra cultura, já que ele próprio, que estuda culturas bem distintas da sua, está submetido à mesma limitação. A menos que isto seja seu privilégio, e que toda mudança digna de ser levada em conta por contribuir ao conhecimento do espírito humano deva ser uma mudança que permaneça como tal numa perspectiva generalizada: verdadeira para qualquer observador possível e não apenas para aquele que, em relação a essa mudança, ocupe uma posição favorecida.

* Resposta a uma pesquisa sobre este tema. *Arts*, 7-13 de abril, 1965. p. 4.

Isto explica porque o etnólogo se sente quase sempre desarmado diante das previsões a curto prazo. Em vinte anos, nossa pintura, literatura e música terão, sem dúvida, sofrido uma evolução apreciável, do ponto de vista de um observador pertencente à sociedade que as gerou. Mas é menos certo que um observador mais recuado no tempo ou no espaço faça a mesma constatação. As obras de 1985 e as de hoje lhe parecerão pertencer a uma mesma forma de civilização. Os grandes afastamentos diferenciais que os etnólogos manipulam são inutilizáveis nestes limites estreitos. As variáveis são demasiadamente sutis e numerosas e, supondo-se que a previsão seja possível teórica e praticamente, somente calculadoras eletrônicas permitiriam integrá-las, destacar uma tendência e fundar uma extrapolação.

Isto ainda implica em que as artes gozem entre nós de uma vida calma e sã, e que seu estado presente prefigure algo de seu futuro. Qualquer previsão razoável seria evidentemente excluída se fosse preciso admitir que as obras que consumimos atualmente testemunham uma crise, cujo desenlace seria, então, impossível prever. Esta poderia consistir tanto no nascimento de um outro tipo de arte, cujos contornos não vemos ainda se esboçarem, como na renúncia consciente e resolutamente professada por uma sociedade a toda e qualquer arte; tornar-se-ia então evidente que há muitos anos e cada vez mais, ela se auto-mistifica, situando bem alto uma arte que não é senão a forma de uma arte, servindo apenas para lhe dar a ilusão de ter uma.

Mas não é inevitável que a crise se resolva. Talvez apenas tenha um desenvolvimento imprevisto, outras falácias vindo alimentar a voracidade da ilusão. Pois a questão do futuro da arte na sociedade ocidental (e, por uma extensão previsível, no mundo de amanhã) não é dessas a que se possa responder, mesmo parcialmente, numa escala de dois decênios nem mesmo invocando precedentes históricos. Este problema, que se coloca pela primeira vez na vida da humanidade, se confunde com um outro: em que se transformará a arte numa civilização que, afastando o indivíduo da natureza e restringindo-o a viver num meio fabricado, dissocie o consumo da produção e a esvazie do sentimento criador? Quer o culto da arte tome a forma de uma contemplação beata ou de uma devoração ávida, ele tende a fazer da cultura um objeto transcendental, de cuja existência longínqua o homem tira coletivamente uma gloriola, tanto mais tola quanto, como indivíduo, ele confessa sua impotência em gerá-la.

Mesmo limitada a um futuro próximo, a previsão depende, portanto, da resposta — impossível de ser dada — à uma questão preconceituosa: será nossa civilização homogênea a todas as outras, e pode-se concluir do que se passou e ainda se passa nestas, para predizer o que acontecerá naquelas? Ou se trata de formas inteiramente diferentes, e, neste caso, como se definirá sua relação? A primeira vista, os vírus, intermediários entre a vida e a matéria inerte, representam uma forma particularmente humilde da primeira. E, contudo, precisam de outros seres vivos, para se perpetuarem. Portanto, longe de tê-los precedido na evolução, eles os supõem e ilustram um estado relativamente avançado. Por outro lado, a realidade do vírus é quase de ordem intelectual. Com efeito, seu organismo se reduz praticamente à fórmula genética que ele injeta em seres simples ou complexos, restringindo, assim, suas células a trair sua própria fórmula para obedecer à dele, e fabricar seres que lhe sejam similares.

Para que nossa civilização surgisse, foi preciso que outras existissem, antes e ao mesmo tempo que ela. E sabemos, desde Descartes, que sua originalidade consiste essencialmente num método que sua natureza intelectual torna impróprio para gerar outras civilizações de carne e osso, mas que lhes pode impor sua fórmula e restringê-las a se lhe tornarem semelhantes. Em relação a essas civilizações, cuja arte viva traduz o caráter carnal, porque ligada a crenças muito intensas e, tanto na concepção como na execução, a um certo estado de equilíbrio entre o homem e a natureza, nossa própria civilização corresponderia a um tipo animal ou viroso? Se fosse preciso optar pela segunda hipótese, poder-se-ia predizer que, em vinte anos, a bulímia que nos leva a engolir todas as formas de arte passadas e presentes para elaborar as nossas, experimentará uma dificuldade crescente em se satisfazer. Diante das fontes quase secas e brevemente poluídas que as sociedades carnis ainda nos oferecem, em nossos museus e exposições, a inapetência sucederá à competição. Sem que nada tenha mudado profundamente na superfície, compreender-se-á, talvez melhor que hoje, que uma sociedade faz viver sua arte como a árvore, suas flores: por causa de um enraizamento num mundo que nem uma nem outra pretendem tornar totalmente seu.

CIVILIZAÇÃO URBANA E SAÚDE MENTAL *

A oposição não é tanto entre vida urbana e rural, cada uma comportando modalidades bem diversas, mas entre inúmeras formas de vida urbana. Com efeito, a fadiga resultante das distâncias, a separação das gerações, a instabilidade dos casais, a dispersão dos trabalhos de família, as rupturas provocadas pela cessação de atividade, encontram-se, juntas ou separadamente, num grande número de sociedades não urbanas, mesmo naquelas que os etnólogos estudam. Inversamente, a vida urbana pode ser intensa permanecendo concreta e vívida, como nas cidades-mercado do Oriente, ou compatível com a vida rural como nas pequenas aldeias da Itália. Em Paris mesmo, respeitou-se um certo equilíbrio até o fim do século XIX: o verdadeiro campo já começava antes de suas portas. Morando no centro da cidade, Rousseau só precisava caminhar uma hora para encontrar a paz dos campos e dos bosques.

Os verdadeiros perigos aparecem mais tarde: quando a cidade deixa de ser um sítio urbano enquistado em seus limites, mesmo se estes se ampliam periodicamente, para se tornar uma espécie de organismo em proliferação rápida, secretando um vírus destruidor que corrói em sua periferia — e numa profundidade incessantemente crescente — todas as formas de vida, à exceção dos subprodutos de sua atividade, que, expulsando-os, ela dissemina fora de seus limites. O homem das cidades acha-se então eliminado de uma natureza, cujo contato seria o único a lhe permitir regular e regenerar seus ritmos psíquicos e biológicos. Para nos convencermos de que esta carência é cruelmente ressentida, basta notar a importância que têm os fins de semana campestres, a preferência afirmada neste momento, por uma quarta semana de férias ao invés de um aumento salarial, o desejo lancinante de uma casa de campo, de um jardim. Todas estas soluções, aliás, estão condenadas à imperfeição, desde que o crescimento demográfico lhes impõe um caráter inevitavelmente coletivo, e exclui o silêncio e a solidão, que são elementos essenciais da condição que se procura reencontrar.

Essa segregação do homem fora do meio natural de que, tanto moral como fisicamente, ele é parte indissolúvel; a constrição, à qual o

* Resposta a uma pesquisa. *Les Cahiers de l'Institut de la vie*, nº 4, abril 1965. p. 31-36.

sujeitam as formas modernas da vida urbana, de viver quase inteiramente no artifício; tudo isto se constitui numa ameaça maior, pesando sobre a saúde mental da espécie.

Tanto mais, que esta perversão da civilização urbana, devida à industrialização, se traduziu no plano ideológico numa filosofia e numa moral que, aproveitando-se alegremente da emergência de uma humanidade destruidora de tudo o que não seja ela (em seguida, inevitavelmente, dela própria, pois que não dispõe mais de nenhum "talude" para protegê-la de seus próprios ataques), vieram a glorificar, sob o nome de humanismo, esta ruptura entre o homem e as outras formas de vida, e só deixam ao homem se ~~amor~~ próprio como princípio de reflexão e ação.

Sem fazer jogo de palavras, mas tomando-as no sentido que lhes dão os etnólogos, perguntar-se-á, efetivamente, se a "cultura" pode crescer e se expandir em "casas" que, por hipótese, não se abririam amplamente para outra coisa, e, portanto, em primeiro lugar, para a natureza, da qual a cultura é, ela própria, uma manifestação.

Isto equivale a afirmar que as Casas de cultura não poderão trazer uma solução para a crise da civilização urbana enquanto esta não se convencer, em seu conjunto, de que a cultura não é tudo, e que lhe é preciso inicialmente imbuir-se de um sentimento de deferência para com os dados — não apenas a natureza, mas também a história — enfim, impor-se os limites e as disciplinas implicados por este estado de espírito. Pois se a natureza não é vivida ativamente pela sociedade geral, os ritos que pretendem celebrá-la em recintos especializados (quer se trate de museus, salas de conferência ou de espetáculos, casas de cultura), na melhor das hipóteses lhe servirão, de alibi.

Começemos, portanto, proclamando que o respeito pela vida — mesmo humana — não existe numa sociedade que destrói ferozmente formas de vida insubstituíveis, sejam animais ou vegetais; que o amor pelo passado é uma mentira nas cidades que, para satisfazer a sua necessidade de crescer, massacram todos os vestígios do que foram e do que as fez; que o culto do belo e do verdadeiro é incompatível com a transformação das margens marítimas em favelas e em zonas, e da beira das estradas ditas "nacionais" em depósitos de imundícies.

Se admitimos isto resulta que as Casas de cultura não deveriam tratar a cultura como um mundo fechado, nem se desenvolverem como mundos fechados. Nos termos da pesquisa, este duplo princípio acarreta as seguintes consequências:

1) *Prioridade dada à "cultura ativa" sobre a "cultura passiva".*

Um dos grandes males da civilização urbana é, como se sabe, que ela dissocia o consumo da produção; exacerba a primeira função, e esvazia a outra do sentimento criador. Favorecendo todas as ocasiões deixadas pela sociedade industrial ao indivíduo para que se experimente como criador, revelando-lhe aquelas onde ele o é sem saber (por exemplo, como sujeito falante), ajuda-lo-emos a melhor se reaproximar do sistema dos seres e das coisas, em realção ao qual o espírito criador se faz inicialmente modestia e respeito.

2) *Prioridade às ciências que, como a história e a arqueologia, e o conjunto das ciências naturais, podem exercer-se sob uma forma artesanal e empírica*, assim mesmo já fecundas; ciências que dizem respeito aos seres e objetos percebidos ao mesmo tempo como belos e verdadeiros, e que ajudam a devolver ao homem a rede de suas relações com o mundo; que lhe propõem, por conseguinte, "ancoradouros" múltiplos, provindos da matéria, da vida vegetal e animal, ou do próprio homem, objetivado pelo passado.

3) *Inclusão das Casas de cultura numa política geral de criação e expansão de meios requeridos para este programa: jardins zoológicos e botânicos, reservas naturais, canteiros de arqueologia e pré-história, bairros e aldeias antigas preservados ou restaurados.*

Se, como é previsível, o desenvolvimento da vida urbana deve ser acompanhado, particularmente na França, de uma modernização da produção agrícola, e do deslocamento de uma parte da população rural para os centros urbanos, concebe-se que os territórios que fiquem vazios possam ser confiados a serviços encarregados de transformá-los em reservas naturais; e que na vizinhança das cidades se possam, assim, criar inúmeras pequenas estações biológicas ou arqueológicas. As Casas de cultura seriam então estreitamente associadas à sua gestão, sob o controle desses funcionários que, numa sociedade civilizada, deveriam ter um prestígio ao menos igual ao que gozam o engenheiro, o militar e o chefe de empresa: penso no diretor de circunscrição pré-histórica, no arquiteto dos monumentos históricos, no conservador das águas e flores-tas...

Talvez se instaurasse, entre as Casas de cultura, a propósito dessas reservas, uma *emulação* fundada no gosto do conhecimento, no amor e no respeito à vida sob todas as suas formas. Poder-se-iam conceber outros métodos, infelizmente não menos precários e de alcance também limitado. Mas, multiplicando as tentativas, avançar-se-ia sempre para o mesmo

fim: o estabelecimento de um sistema de contrapesos, de cujo efeito se espera obter um melhor equilíbrio entre o presente e o passado, a mudança e a estabilidade, o homem desraizado das cidades e as duradouras verdades do mundo.

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ

6

TESTEMUNHAS DE NOSSO TEMPO*

Senhor,

Colocarei em seu cofre documentos relativos às remanescentes sociedades "primitivas" em vias de desaparecimento, exemplares de espécies vegetais e animais próximas de serem aniquiladas pelo homem, amostras de ar e água ainda não poluídos pelos dejetos industriais, notas e ilustrações sobre lugares que brevemente serão destruídos por instalações civis ou militares.

Vinte e cinco escaninhos não bastarão! Mas decidindo sobre aquilo que, da produção literária e artística dos últimos vinte anos, merece sobreviver um milênio, certamente que nos enganaremos. E seria presumoso e vão chamar a atenção de nossos longínquos sucessores para teorias e aparelhos científicos que eles julgarão caducos.

Melhor será, portanto, deixar-lhes alguns testemunhos sobre tantas coisas que, por nossa maleficência e a de nossos seguidores, não terão mais o direito de conhecer: a pureza dos elementos, a diversidade dos seres, a graça da natureza e a decência dos homens.

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ

* *Le Figaro littéraire*, quinta-feira, 25 de novembro 1965. Jean Prasteau convidou diversas pessoas para citarem fatos, descobertas, invenções, livros, quadros dos últimos vinte anos, que encerrariam o testemunho, ou a própria coisa, nas vinte e cinco divisões de um cofre que seria enterrado em algum lugar de Paris, para os arqueólogos do ano 3000.

CAPÍTULO XVI

CRITÉRIOS CIENTÍFICOS NAS DISCIPLINAS SOCIAIS E HUMANAS *

O autor deste texto espera não ser inconveniente, confessando o embaraço, até mesmo o mal-estar, que lhe suscitou o anúncio da enquête decidida pela resolução da Conferência geral da UNESCO. Parece-lhe demasiado grande o contraste entre o interesse manifestado pelas "tendências principais da pesquisa no domínio das ciências sociais e humanas" e a negligência ou o abandono de que são vítimas essas ciências, mesmo lá onde esse projeto encontrou os mais fervorosos adeptos.

Menos espetacular do que este testemunho inesperado de boa vontade (aliás, desprovido de alcance prático, pois se situa no plano internacional, onde não existem meios de intervenção imediata), porém muito mais eficaz, teria sido, no plano nacional, a concessão de locais de trabalho a pesquisadores dispersos, e geralmente desmoralizados pela falta de uma cadeira ou de uma mesa, e de alguns metros quadrados indispensáveis para o exercício decente de uma profissão; pela inexistência ou insuficiência das bibliotecas, pela mediocridade dos crédi-

* *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XVI, 1964, nº 4, p. 579-597. Reproduzido com a autorização da UNESCO. Texto escrito em resposta a uma enquête preliminar, conseqüente à decisão da Conferência geral da UNESCO de estender às ciências sociais e humanas a enquête sobre as tendências principais da pesquisa, já consagrada às ciências exatas e naturais.

tos... Enquanto não nos livramos destas preocupações fatigantes, não poderemos evitar a impressão de que, mais uma vez, o problema do lugar atribuído às ciências sociais e humanas na sociedade contemporânea foi mal abordado; de que, na falta de satisfações reais, se prefere dar-lhes uma satisfação de princípio, e conformar-se com a ilusão de que as primeiras existem ao invés de dedicar-se à tarefa verdadeira que seria fornecer-lhes meios reais de existência.

O inconveniente seria menos grave e se reduziria, em resumo, ao fracasso de mais uma oportunidade, se os poderes públicos, em escala nacional e internacional, não pretendessem que os próprios cientistas com eles partilhassem a responsabilidade de uma investigação pela qual responderiam duplamente: primeiro, porque esta, sobretudo, tem valor de alibi, e o supérfluo que ela promete ocupará o lugar do que lhes é necessário; em seguida, porque reclama sua participação ativa, e a menos que se exponham à crítica de falta de civismo, precisarão extrair de um tempo já corroído pelas dificuldades materiais em que se debatem, o tempo exigido para dedicar-se a um empreendimento cuja validade teórica não está de modo algum assegurada.

Não teríamos expressado estas dúvidas a respeito da investigação precedente sobre as tendências da pesquisa no domínio das ciências exatas e naturais. Mas a situação era diferente: estas ciências existem há tanto tempo, forneceram provas tão numerosas e brilhantes de seu valor, que não mais se questiona sua realidade. Nenhum problema prejudicial se coloca a seu respeito: já que elas existem, é legítimo perguntar-lhes o que fazem, e descrever como chegam a fazê-lo.

Admitir-se-á igualmente que seria cômodo introduzir na arquitetura das instituições nacionais e internacionais um certo paralelismo entre as ciências exatas e naturais e pesquisas distintas, batizadas de "ciências sociais e humanas" para as necessidades da causa: assim a nomenclatura se simplificaria e assegurar-se-ia também, por este meio, uma igualdade de tratamento legítimo, material e moralmente, aos mestres, pesquisadores e administradores que consagram tempo e esforços comparáveis a um ou outro destes dois aspectos.

A dúvida se insinua quando razões de ordem prática, que não devemos esquecer que procedem de uma convenção administrativa, são exploradas até suas últimas conseqüências em benefício de interesses profissionais, a menos que se trate muito simplesmente de preguiça intelectual. O autor deste texto consagrou toda sua vida à prática das ciências sociais e humanas. Mas não se embaraça ao reconhecer que entre estas

e as ciências exatas e naturais não se poderia fingir uma paridade verdadeira; que umas são ciências, e as outras não o são; e que se as designam, contudo, pelo mesmo termo, é em virtude de uma ficção semântica e de uma esperança filosófica para a qual ainda faltam as confirmações; conclui-se que o paralelismo implicado pelas duas pesquisas, mesmo ao nível do enunciado, trai uma visão imaginária da realidade.

Procuremos, pois, inicialmente definir, de modo preciso, a diferença de princípio que se liga ao emprego do termo "ciência" em ambos os casos. Ninguém duvida que as ciências exatas e naturais não sejam efetivamente ciências. Nem tudo que se faz em seu nome tem uma mesma qualidade: há grandes cientistas, outros mediocres. Mas a conotação comum de todas as atividades que se desenvolvem sob a cobertura das ciências exatas e naturais não pode ser posta em causa. Para falar a linguagem dos lógicos, dir-se-á que, no caso das ciências exatas e naturais, sua definição "em extensão" se confunde com sua definição "em compreensão": os caracteres que fazem com que uma ciência mereça este nome se vinculam também, de modo geral, ao conjunto das atividades concretas, cujo inventário recobre empiricamente o domínio das ciências exatas e naturais.

Mas, quando se passa para as ciências sociais e humanas, as definições em extensão e em compreensão deixam de coincidir. O termo "ciência" não é mais que uma apelação fictícia que designa um grande número de atividades perfeitamente heteróclitas, das quais apenas algumas oferecem um caráter científico (por menos que se queira definir a noção de ciência de uma mesma maneira). De fato, muitos especialistas das pesquisas arbitrariamente enfileiradas sob a etiqueta das ciências sociais e humanas seriam os primeiros a repudiar qualquer pretensão de fazer obra científica, pelo menos no mesmo sentido e espírito que o concebem seus colegas das ciências exatas e naturais. Distinções duvidosas, como aquela entre espírito de sutileza (*sprit de finesse*) e espírito de geometria (*esprit de géométrie*) lhes servem, de há muito tempo, para defender sua causa.

Nestas condições, coloca-se uma questão preliminar. Já que se pretende distinguir "as tendências principais da pesquisa nas ciências sociais e humanas", de quê, inicialmente, se tenciona falar? Se há o desejo de mostrar fidelidade ao ideal de simetria implicitamente afirmado entre ambas as investigações, será preciso, agora como antes, encarar o objeto em extensão. Mas assim há o risco de uma dupla dificuldade. Pois, como é impossível oferecer uma definição satisfatória do conjunto das

matérias ensinadas nas faculdades de ciências sociais e humanas, não seria válido limitarmo-nos a elas. Tudo o que não fizer parte das ciências exatas e naturais poderá, assim, aspirar a depender de ciências de um outro tipo, cujo campo se tornará praticamente ilimitado. Ademais, se o próprio critério da ciência se confundir com o de uma pesquisa desinteressada, não se poderá chegar a nenhuma conclusão correspondente à finalidade da pesquisa; sem termo praticamente determinável, ela ficará teoricamente sem objeto.

Para se prevenir contra este perigo, será preciso então que, num campo cujos limites não coincidem segundo se escolha defini-lo por seu conteúdo empírico ou pela noção que dele se tem, se comece por isolar esta zona restrita onde se ajusta aproximativamente as duas acepções. As investigações serão então teoricamente comparáveis, mas cessarão de ser empiricamente homogêneas, pois se mostrará que apenas uma pequena parte das ciências sociais e humanas pode ser tratada da mesma maneira pela qual legitimamente se procedia com o conjunto das ciências exatas e naturais.

A nosso ver, o dilema não tem saída. Mas, antes de partir à procura de uma solução inevitavelmente falha, não será inútil passar rapidamente em revista certas causas acessórias da disparidade que se manifesta entre as ciências físicas e as ciências humanas.

— Parece-nos primeiramente que, na história das sociedades, as ciências físicas foram, no início, favorecidas. De modo paradoxal, isto resultava do fato de que, durante séculos, senão milênios, os cientistas se ocuparam de problemas em relação aos quais a massa da população se sentia alienada. A obscuridade na qual prosseguiram suas pesquisas foi a cobertura providencial ao abrigo da qual elas puderam permanecer gratuitas por muito tempo: em parte, senão talvez (como teria sido melhor) em sua totalidade. Graças a isto os primeiros cientistas tiveram o tempo necessário para se interessar primeiramente pelas coisas que eles acreditavam poder explicar, ao invés de se lhe exigirem a cada passo que explicassem aquilo que interessava aos outros.

→ Deste ponto de vista, a infelicidade das ciências humanas é que o homem não poderia deixar de ter interesse por ele mesmo. Preocupação em nome da qual ele se recusou inicialmente a se oferecer à ciência como objeto de investigação, porque esta concessão tê-lo-ia constrangido a moderar e limitar suas impaciências. A situação se modificou desde alguns anos, sob o efeito dos prodigiosos resultados adquiridos pelas ciências exatas e naturais, e nota-se uma solicitação crescente exercen-

do-se sobre as ciências sociais e humanas para que elas, por sua vez, se decidam a provar sua utilidade. Pedimos desculpas se vemos na recente resolução da Conferência geral da UNESCO um testemunho desta azáfama suspeita, que, para nossas ciências, constituem apenas um outro perigo. Pois se esquece, assim, que elas ainda estão em sua pré-história. Supondo que possam um dia ser postas a serviço da ação prática, elas não têm, no presente, nada ou quase nada para oferecer. O verdadeiro modo de permitir-lhes ser, é dar-lhes muito, mas sobretudo, nada pedir-lhes.

Em segundo lugar, toda pesquisa científica postula um dualismo do observador e de seu objeto. No caso das ciências naturais, o homem tem o papel de observador e tem o mundo por objeto. O campo onde se verifica este dualismo não é, certamente, ilimitado, como o descobriram a física e a biologia contemporâneas, mas é bastante extenso para que o corpo das ciências exatas e naturais tenha podido desenvolver-se livremente.

Se as ciências sociais e humanas são verdadeiramente ciências, devem preservar este dualismo, que elas apenas deslocam para instalá-lo no próprio seio do homem: passando então o corte entre o homem que observa e o que, ou os que são observados. Mas, fazendo isto, elas não vão além do respeito de um princípio. Pois, se lhes fosse necessário modelar-se integralmente sobre as ciências exatas e naturais, não deveriam apenas fazer experiências com esses homens que elas se contentam em observar (coisa teoricamente concebível, e até fácil de ser posta em prática, e moralmente admissível); seria também indispensável que esses homens não estivessem conscientes de serem objeto de experiência senão esta consciência modificaria, de maneira imprevisível, a marcha da experimentação. A consciência aparece, assim, como o inimigo secreto das ciências do homem, sob o duplo aspecto de uma consciência espontânea, imanente ao objeto de observação, e de uma consciência refletida — consciência da consciência — no cientista.

Sem dúvida as ciências humanas não estão inteiramente desprovidas de meios para contornar esta dificuldade. Os milhares de sistemas fonológicos e gramaticais que se oferecem ao exame do lingüista, a diversidade das estruturas sociais, no tempo e no espaço, que alimenta a curiosidade do historiador e do etnólogo, constituem — já se disse tantas vezes — experiências "acabadas", cujo caráter irreversível não enfraquece seu valor, pois se reconhece, hoje em dia, ao encontro do positivismo, que a função da ciência é menos prever do que explicar. Mais exatamente, a

explicação traz em si mesma uma maneira de previsão: em outra experiência igualmente "pronta", que cabe ao observador descobrir onde se passa e ao cientista, interpretar, pode-se prever que, verificada a presença de certas propriedades, outras lhes estarão necessariamente ligadas.

A diferença fundamental entre ciências físicas e humanas não é, portanto, como se afirma freqüentemente, o fato de somente as primeiras terem a faculdade de fazer experiências e reproduzi-las identicamente em outras épocas e lugares. Pois as ciências humanas também podem fazê-lo; senão todas, ao menos as que — como a lingüística e, em menor escala, a etnologia — são capazes de apreender elementos pouco numerosos e recorrentes, diversamente combinados num grande número de sistemas, subjacentes à particularidade temporal e local de cada um.

O que significa isto, senão que a faculdade de experimentar, quer seja *a priori* ou *a posteriori*, decorre essencialmente da maneira de definir e isolar o que se convencionará chamar fato científico? Se as ciências físicas definissem seus fatos científicos com a mesma fantasia e liberdade com que o faz a maioria das ciências humanas, também seriam prisioneiras de um presente que não se reproduziria nunca.

— Ora, se as ciências humanas testemunham, a este respeito, uma espécie de impotência (que, muitas vezes, encobre simplesmente a má vontade), é porque as espreita um paradoxo, cuja ameaça percebem confusamente: qualquer definição correta do fato científico tem por efeito empobrecer a realidade sensível e, portanto, desumanizá-la. Por conseguinte, por mais que as ciências humanas consigam fazer uma obra verdadeiramente científica, nelas a distinção entre humano e natural deve atenuar-se progressivamente. Se algum dia se tornarem de fato ciências, deixarão de se distinguir das outras. Daí o dilema que as ciências humanas ainda não ousaram enfrentar: ou conservar sua originalidade e inclinar-se diante da antinomia, então insuperável, da consciência e da experiência; ou pretender superá-la; mas renunciando a ocupar um lugar à parte no sistema das ciências, e aceitando, se assim podemos dizer, "enquadrar-se" (*"rentrer dans le rang"*).

— Mesmo no caso das ciências exatas e naturais, não há ligação automática entre a previsão e a explicação. Não se poderia, contudo, duvidar que seu progresso foi grandemente favorecido pelo efeito conjugado desses dois faróis. Acontece que a ciência explica fenômenos que ela não prevê: é o caso da teoria darwiniana. Acontece também que ela sabe

prever, como o faz a meteorologia, fenômenos que é incapaz de explicar. Contudo, cada visada pode, ao menos teoricamente, encontrar sua correção ou sua verificação na outra; as ciências físicas não seriam certamente o que são se um encontro ou uma coincidência não se tivessem manifestado em inúmeros casos.

Se as ciências humanas parecem condenadas a seguir uma via medíocre e tateante, é que esta não autoriza a dupla referenciação — gostaríamos de dizer, por triangulação — que permite ao viajante calcular a cada instante, seu movimento em relação a pontos estáveis e deduzir informações. Até agora, as ciências humanas tiveram de satisfazer-se com explicações vagas e aproximativas, às quais falta, quase sempre, o critério do rigor. E embora, por vocação, elas pareçam predispostas a cultivar esta previsão, que uma opinião ávida não cessa de exigir delas, pode-se dizer, sem crueldade excessiva, que o erro lhes é costumeiro.

Na verdade, a função das ciências humanas parece situar-se a meio caminho entre a explicação e a previsão/ como se fossem incapazes de bifurcar resolutamente numa das duas direções. Isto não significa que essas ciências sejam inúteis teórica e praticamente, mas, antes, que sua utilidade se mede por uma dosagem das duas orientações; nunca admite nem uma nem outra de modo absoluto, mas, retendo um pouco de cada uma, engendra uma atitude original em que se resume a missão própria das ciências humanas. Elas não explicam nunca — ou raramente — até o fim; não predizem com uma certa segurança. Mas, explicando apenas 1/4 ou a metade do problema, e prevendo, uma vez sobre duas ou quatro, nem por isto são menos aptas, pela íntima solidariedade que instauram entre estas meias-medidas, para trazer aos que as praticam algo de intermediário entre o conhecimento puro e a eficácia: a sabedoria, ou ao menos uma certa forma de sabedoria, que permite agir menos deficientemente, pois se compreende um pouco melhor, mas sem jamais poder fazer a separação exata entre o que se deve a um ou outro aspecto. Pois a sabedoria é uma virtude equívoca, que depende ao mesmo tempo do conhecimento e da ação, diferindo radicalmente de cada uma delas tomadas isoladamente.

Viu-se que uma questão preliminar se coloca em relação às ciências sociais e humanas. Sua denominação não corresponde, ou corresponde de modo imperfeito, à sua realidade. Será preciso, pois, em primeiro lugar, tentar introduzir um pouco de ordem na massa confusa que se oferece ao observador sob o nome de ciências sociais e humanas;

depois, determinar o que, nelas, merece o epíteto de “científico”, e porquê.

Para o primeiro caso, a dificuldade provém de que o conjunto das disciplinas classificadas sob a etiqueta de ciências sociais e humanas não se situa, de um ponto de vista lógico, no mesmo nível. Ademais, os níveis aos quais se ligam são numerosos, complexos, às vezes até difíceis de definir. Algumas de nossas ciências têm por objeto o estudo dos seres empíricos que são ao mesmo tempo *realia* e *tota*: sociedades que são ou foram reais, localizáveis numa porção determinada do espaço ou do tempo, e considerando cada uma na sua globalidade. Reconhece-se aí etnologia e a história.

Outras se dedicam a seres não menos reais, mas correspondendo a uma parte, ou a um aspecto, dos conjuntos anteriormente evocados: assim, a lingüística estuda a línguas, o direito, formas jurídicas, a ciência econômica estuda sistemas de produção e troca, a ciência política, instituições de um tipo igualmente particular. Mas essas categorias de fenômenos só têm em comum o ilustrar essa condição retalhada que as destaca das sociedades inteiras. Tomemos, por exemplo, a linguagem; embora seja o objeto de uma ciência como as outras, ela impregna todas elas: na ordem dos fenômenos sociais, nada pode existir sem ela. Portanto, não se poderiam colocar num mesmo plano os fatos lingüísticos e os fatos econômicos ou jurídicos; os primeiros são possíveis na ausência dos últimos, mas não o inverso.

Por outro lado, se a linguagem é uma parte da sociedade, ela é coextensiva à realidade social, o que não se pode afirmar dos outros fenômenos parciais acima considerados. A ciência econômica por longo tempo só teve em seu campo de ação dois ou três séculos de história humana, a ciência jurídica uns vinte (o que ainda é praticamente nada). Supondo teoricamente possível que essas ciências tornassem mais flexíveis suas categorias para pretender uma competência maior, não é certo que não sucumbissem, como ramos distintos do saber, ao rigor do tratamento que lhes seria preciso aplicar.

Mesmo o paralelismo que traçamos sumariamente entre história e etnologia não resiste à crítica. Pois se, ao menos teoricamente, qualquer sociedade humana é “etnografável” (se bem que muitas não o foram, e não mais o serão porque já não existem), nem todas são “historizáveis”, por causa da inexistência de documentos escritos para sua imensa maioria. E, contudo, encaradas sob um outro ângulo, todas as disciplinas de objeto concreto — quer este objeto seja total ou parcial —

reagrupam-se numa mesma categoria, se quisermos distingui-las de outros ramos das ciências sociais e humanas que procuram atingir, menos os *realia* que os *generalia*: assim, a psicologia social, e, sem dúvida, também a sociologia, desde que se lhe pretenda atribuir uma finalidade e um estilo próprios que a separem claramente da etnografia.

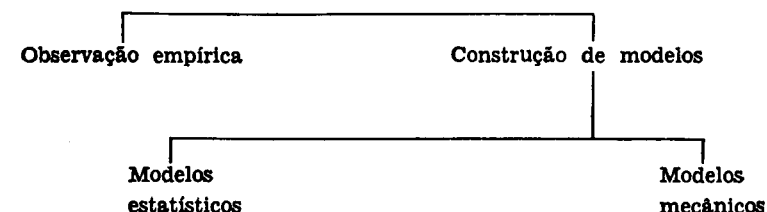
Se considerarmos a demografia, o quadro se complica mais ainda. Do ponto de vista da generalidade absoluta e da imanência em todos os outros aspectos da vida social, o objeto da demografia — o número — situa-se no mesmo nível que a língua. Por esta razão, talvez, a demografia e a lingüística são as duas ciências do homem que mais progrediram no sentido do rigor e da universalidade. Mas, curiosamente também, são as que mais divergem dentro da relação humanidade/inumanidade de seu objeto: a linguagem é um atributo especificamente humano, enquanto o número pertence, como modo constitutivo, a qualquer gênero de população.

Desde Aristóteles, os lógicos se dedicaram periodicamente ao problema da classificação das ciências; e, embora seus quadros estejam sujeitos à revisão à medida que aparecem novos ramos do saber e que os antigos se transformam, fornecem uma base de trabalho aceitável. Os quadros mais recentes não ignoram as ciências humanas. Mas, via de regra, solucionam sumariamente a questão de seu lugar em relação às ciências exatas e naturais, e encaram-nas globalmente, agrupando-as em dois ou três itens. Na verdade, o problema da classificação das ciências sociais e humanas nunca foi seriamente tratado.

Mas, da breve recapitulação que apresentamos com o intento de fazer ressaltarem os equívocos, as confusões e contradições da nomenclatura, já resulta que não se pode tentar nada na base das divisões admitidas. Será preciso, portanto, começar por uma crítica epistemológica de nossas ciências, esperando distinguir, para além de sua diversidade e heterogeneidade empíricas, um pequeno número de atitudes fundamentais. A presença, ausência ou combinação dessas atitudes básicas evidencia melhor a particularidade e a complementaridade de cada uma, do que o faz seu objetivo, confusa e abertamente proclamado.

Num livro recente (*Antropologia Estrutural*, p. 315-327), procuramos esboçar o que poderia ser uma análise das ciências sociais e humanas, segundo o modo pelo qual elas se situam em relação a dois pares de oposição: de um lado, a oposição entre a observação empírica e a cons-

trução de modelos; de outro, uma oposição relativa à natureza desses modelos, que podem ser mecânicos ou estatísticos, segundo os elementos que intervenham sejam ou não da mesma ordem de grandeza, ou se situem dentro da mesma escala, que os fenômenos a serem representados:



Pareceu-nos, imediatamente, que este esquema, apesar (ou por causa) de sua simplicidade, permitiria, muito melhor do que um inventário de seus trabalhos, compreender as respectivas posições, uma em relação à outra, de quatro ramos das ciências humanas entre as quais se procurou frequentemente fazer reinar um espírito polêmico.

Com efeito, se convencionarmos atribuir arbitrariamente o sinal + ao primeiro termo de cada par de oposição e o sinal — ao segundo, obteremos o seguinte quadro:

	História	Sociologia	Etnografia	Etnologia
Observação empírica /				
Construção de modelos	+	—	+	—
Modelos mecânicos /				
Modelos estatísticos	—	—	+	+

Vê-se então que a etnografia e a história diferem da etnologia e da sociologia: as duas primeiras se fundam na coleta e organização dos documentos, enquanto as outras duas estudam especialmente os modelos construídos a partir ou por meio desses documentos. Em compensação, a etnografia e a etnologia têm em comum o fato de corresponderem, res-

pectivamente, às duas etapas de uma mesma pesquisa que chega, finalmente, a modelos mecânicos, enquanto a história (com as ciências ditas auxiliares) e a sociologia chegam a modelos estatísticos, se bem que cada uma proceda por vias peculiares.

Finalmente, sugerimos que se recorrêssemos a outras oposições (entre observação e experimentação; consciência e inconsciência; estrutura e medida; tempo mecânico e reversível, tempo estatístico e irreversível) poderíamos aprofundar e enriquecer essas relações e aplicar o mesmo método de análise à classificação de outras ciências, distintas das que tomamos como exemplo.

As comparações que esboçamos acima incitam a fazer intervir um novo lote de oposições: entre perspectiva total e perspectiva parcial (no tempo, no espaço, ou em ambos); entre os objetos de estudo, apreensíveis sob forma de *realia* ou *generalia*; entre os fatos observados segundo sejam ou não mensuráveis, etc. Ver-se-ia, então, que, em relação a todas essas oposições, as disciplinas têm seu lugar bem marcado, positiva ou negativamente, e que, num espaço de muitas dimensões (rebelde, por isto mesmo, às representações intuitivas), a cada uma corresponde um encaminhamento original, que ora cruza, ora acompanha outros encaminhamentos, e às vezes, também, afasta-se deles. Aliás, não se exclui que certas disciplinas submetidas a esta prova crítica, percam assim sua unidade tradicional e se desmembrem em duas ou mais subdisciplinas, destinadas a permanecer isoladas, ou a reunirem-se a outras pesquisas com as quais se confundiriam. Enfim, descobriremos, talvez, encaminhamentos logicamente possíveis (isto é, sem saltos imprevistos), que abriam o caminho a ciências ainda por serem criadas, ou já latentes nas pesquisas esparsas e cuja unidade não foi percebida: a presença insuspeitada dessas lacunas explicaria a dificuldade que temos para discernir os lineamentos — alguns efetivamente faltando — de uma organização sistemática de nosso saber.

Enfim, talvez se pudesse compreender por este meio porque certas escolhas e certas combinações são, de fato ou de direito, compatíveis ou não com as exigências da explicação científica, de modo que a primeira etapa desembocaria naturalmente na segunda, que estaríamos, assim, aptos a abordar.

Nesta segunda etapa, tratar-se-á, se me perdoam a expressão, de “desnatar” a massa confusa sob cuja aparência se oferecem, antes de tudo, as ciências sociais e humanas; de extrair dela, senão as próprias

disciplinas, pelo menos certos problemas e as maneiras de tratá-los, que autorizam a aproximação entre as ciências do homem e as da natureza.

Desde o começo se impõe uma constatação, e de modo absoluto: no conjunto das ciências sociais e humanas, apenas a lingüística pode ser posta em pé de igualdade com as ciências exatas e naturais. Isto, por três razões: a) ela tem um objeto universal, que é a linguagem articulada, presente em qualquer agrupamento humano; b) seu método é homogêneo; ou seja, ele se conserva o mesmo, qualquer que seja a língua particular à qual seja aplicado: moderna ou arcaica, “primitiva” ou civilizada; c) este método se baseia em alguns princípios fundamentais, cuja validade é reconhecida pela unanimidade dos especialistas (apesar de divergências secundárias).

Não existe outra ciência social ou humana que satisfaça integralmente a essas condições. Para nos atermos às três disciplinas cuja aptidão para distinguir relações necessárias entre os fenômenos mais se aproxima da lingüística: o objeto da ciência econômica não é universal, mas estreitamente circunscrito a uma pequena porção do desenvolvimento da humanidade; o método da demografia não é homogêneo, exceto no caso particular que oferecem os grandes números; e os etnólogos estão longe de terem realizado entre si esta unanimidade acerca dos princípios, que é, doravante, ponto pacífico para os lingüistas.

Acreditamos, portanto, que somente a lingüística é imediatamente passível da investigação projetada pela UNESCO; talvez a ela acrescentássemos certas pesquisas “mais avançadas”, que se notam, esparsamente no campo das ciências sociais e humanas, e que são manifestamente uma transposição do método lingüístico.

Como fazer para o resto? O método mais razoável parece ser efetuar uma sondagem preliminar junto aos especialistas de todas as disciplinas, exigindo-lhes uma resposta de princípio: acreditam ou não que os resultados obtidos em seu domínio particular, ou, ao menos, certos resultados, satisfaçam os mesmos critérios de validade admitidos pelas ciências exatas e naturais? Em caso afirmativo, lhes pediremos que enumerem em seguida esses resultados.

Pode-se prever que nos encontraremos, então, diante de uma lista de questões e problemas para os quais será afirmado que existe uma certa “dose de comparabilidade” do ponto de vista da metodologia científica concebida em seu nível mais geral. Essas amostras serão muito heteróclitas, e far-se-ão, provavelmente, duas constatações a seu respeito.

Primeiramente, nos apercebemos de que os pontos de contato, entre as ciências sociais e humanas de um lado e as exatas e da natureza de outro, não se produzem sempre nas disciplinas das duas ordens que tenderíamos a cotejar. Serão, muitas vezes, as mais "literárias" entre as ciências humanas que se mostrarão na vanguarda. Assim, ramos muito tradicionais das humanidades clássicas, como a retórica, a poética e a estilística, já sabem recorrer a modelos mecânicos ou estatísticos que lhes permitem tratar certos problemas por métodos derivados da álgebra. Pelo emprego de calculadoras eletrônicas, pode-se dizer que a estilística e a crítica de textos estão em vias de aceder ao nível das ciências rigorosas. Na corrida ao rigor científico, será preciso, desde já, reservar os direitos de inúmeros *outsiders*; e erraríamos, acreditando que as ciências ditas "sociais" se beneficiariam, de saída, de um avanço maior do que certas ciências que se denominam mais simplesmente "humanas".

O estudo dessas anomalias aparentes será extremamente instrutivo. Com efeito, constataremos que, entre nossas disciplinas, as que mais se aproximam de um ideal propriamente científico são também as que sabem melhor se restringir à consideração de um objeto fácil de ser isolado, de contornos bem delimitados, e cujos diferentes estados, revelados pela observação, podem ser analisados recorrendo-se a umas poucas variáveis. Sem dúvida, as variáveis são sempre muito mais numerosas nas ciências do homem do que, geralmente, nas ciências físicas. Procurar-se-á, por isso, situar a comparação no nível em que o afastamento seja relativamente pouco sensível. Por exemplo, entre aquelas ciências físicas onde as variáveis sejam mais numerosas, e aquelas ciências humanas onde este número seja menor. A obrigação das primeiras de fazer uso de modelos reduzidos (por exemplo, os que servem aos testes de aerodinâmica) permitirá compreender melhor o emprego que as ciências humanas devem fazer dos modelos e apreciar melhor a fecundidade dos métodos ditos "estruturais". Com efeito, seu procedimento consiste em reduzir sistematicamente o número das variáveis, de um lado, considerando que, para as necessidades da causa, o objeto a ser estudado forma um sistema fechado; de outro lado, procurando considerar de uma só vez apenas variáveis de um mesmo tipo, mesmo tendo que renovar a operação sob outros ângulos.

Em segundo lugar, a lista de amostras não surpreenderá apenas por sua diversidade; ela será também demasiado copiosa, aqueles a quem couber fazer a escolha tendo todas as razões de se mostrarem indulgentes. Excetuamos o caso, ao qual retornaremos, dos especialistas que se

situarão fora do problema, pois acreditam que suas pesquisas concernem à arte, não à ciência, ou a um tipo de ciência irreductível àquele que as ciências exatas e naturais ilustram.

Contudo, pode-se prever que os exemplos serão bastante numerosos e de valor bastante desigual. Será preciso selecioná-los, reter apenas alguns, recusar os outros. Mas, quem julgará? A questão é delicada, tratando-se de distinguir certas propriedades comuns a pesquisas que provêm das ciências sociais e humanas, mas por referência a normas que dependem, senão exclusivamente das ciências exatas e naturais, ao menos de uma epistemologia científica formulada num nível mais geral. Por conseguinte, o problema é obter um *consensus* sobre o que é e o que não é científico, não apenas no interior das ciências sociais e humanas que não têm qualidade para legislar de modo soberano, já que é, afinal de contas, sobre sua própria maturidade científica que será preciso se pronunciar, mas apelando também para os representantes das ciências exatas e naturais.

Portanto, nossa concepção tende a imprimir à investigação um movimento compensatório. Com efeito, tudo se passa como se seus promotores tivessem desejado, simplesmente, sobrepor uma investigação à outra (segunda investigação: ciências sociais e humanas; primeira investigação: ciências exatas e naturais). Ao contrário, propomos, em resumo, substituir este corte horizontal por um corte vertical, a segunda investigação devendo prolongar a primeira, integrando seu espírito e uma parte de seus resultados. Mas, por outro lado, a primeira investigação era total, enquanto a segunda só pode ser seletiva: seu conjunto formará um todo, mas que irá se afunilando:

Ciências sociais e humanas

Ciências exatas e naturais



O esquema acima não é arbitrário. Propomo-nos mostrar que ele reflete fielmente uma evolução produzida nas ciências sociais e humanas nestes últimos anos.

A distinção entre ciências sociais e ciências humanas responde a preocupações antigas: talvez já a encontremos implicitamente esboçada na organização do Institut de France, que data de um século e meio, onde os especialistas do estudo do homem se repartem em duas academias: a das ciências morais e políticas e a das inscrições e literatura. Mas é muito difícil apreender o critério que preside esta distinção. Parecia ser, para os fundadores do Institut de France, de ordem histórica: numa academia, os que se ocupam das obras humanas anteriores à Renascença; na outra, os modernos. A distinção deixa de se aplicar às civilizações exóticas, onde estas categorias temporais mudam de significado, e até desaparecem (como no caso das sociedades que os etnólogos estudam); e chegou-se até a distribuir os filósofos entre as duas academias, segundo eles fizessem a história das doutrinas antigas ou meditassem sobre os dados atuais.

Diríamos que as ciências humanas se voltam cada vez mais para a teoria, a erudição e a pesquisa pura, e as ciências sociais para a prática, a observação e a pesquisa aplicada? Assim, exportamos cada ciência a manifestar suas particularidades, segundo o tipo de pesquisa e o gênero de espírito do cientista. Poder-se-ia também procurar a distinção do lado dos fenômenos, considerando que os fenômenos estudados pelas ciências sociais são diretamente engendrados pelo grupo, ao passo que as ciências humanas consideram especialmente as obras criadas em regime de produção individual. Isto não só se revelaria imediatamente falso num grande número de casos, mas também esta última tentativa apontaria, de imediato, a contradição inerente à própria distinção. Tudo o que é humano é social; a própria expressão "ciências sociais" contém um pleonismo, e se deve considerá-la como corrompida. Pois, ao se declararem "sociais", já pressupõem o estudo do homem: e é evidente que sendo inicialmente "humanas", são, automaticamente, "sociais".

Aliás, qual ciência não o é? Como escrevamos há alguns anos atrás:

Até o biólogo e o físico se mostram atualmente cada vez mais conscientes das implicações sociais de suas descobertas, ou, melhor dito, de sua significação antropológica. O homem não se contenta mais em conhecer; conhecendo cada vez mais, vê-se a si próprio cognoscente, e o verdadeiro objeto de sua pesquisa se torna um pouco mais, cada dia, este par indissolúvel formado por uma humanidade que transforma o mundo e que se autotransforma no decurso de suas operações¹.

¹ *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur: sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*. Paris, UNESCO. 1954. 275 p. (o ensino das ciências sociais).

E isto também é verdadeiro do ponto de vista metodológico. O método da biologia deve fazer um uso crescente de modelos do tipo lingüístico (código e informação genéticos) e sociológico (já que se fala agora de uma verdadeira sociologia celular). Quanto ao físico, os fenômenos de interferência entre o observador e o objeto da observação que se lhe tornaram muito mais que um inconveniente prático que afeta o trabalho de laboratório: um modo intrínseco do conhecimento positivo, e que aproxima singularmente este conhecimento de certos ramos das ciências sociais e humanas, como a etnologia, que se sabe e se aceita prisioneira de tal relativismo. As ciências sociais e humanas também têm suas relações de incerteza, por exemplo, entre estrutura e processo: só se pode perceber uma ignorando o outro, e vice-versa, o que, diga-se de passagem, fornece um modo cômodo de explicar a complementaridade entre história e etnologia.

— Não se pode dissimulá-lo: a distinção entre ciências sociais e humanas não pode manter-se como tal. Nasceu e desenvolveu-se nos Estados Unidos há menos de meio século, e ainda subsiste aí em algumas instituições (como os grandes conselhos nacionais de pesquisa); e ainda era suficientemente vigorosa para se impor à UNESCO no momento de sua criação. Mas, além de que certos países jamais a aceitaram, como a França (cuja possibilidade de adesão não deve ser, contudo, excluída, mas dando-lhe, esperamos, um sentido inteiramente diferente), nada diz melhor sua repulsa do que as críticas que, desde logo, sofreu nos países anglo-saxões, por parte de inteligências tão diferentes, quanto o saudoso Robert Redfield nos Estados Unidos e E. E. Evan-Pritchard na Inglaterra: bastou que a Antropologia tivesse sido separada das ciências humanas e tivesse sido reunida às ciências sociais para que se sentisse exilada.

Como uma solução melhor para este velho problema, vê-se nascer atualmente nos Estados Unidos uma nova terminologia que reagrupa as ciência segundo outros critérios. Tal parece-nos ser a significação da emergência das *behavioral sciences*, ou ciências da conduta humana. Ao contrário do que se acredita freqüentemente, esta locução não designa as ciências sociais precedentes. Procede, ao contrário, da convicção crescente, nos Estados Unidos como em outros países, de que a expressão "ciências sociais" é bastarda, e que é melhor evitá-la.

O termo *behavioral sciences* foi formado pela palavra *behavior*, que, por razões particulares à história das idéias de além-mar (e isto já exclui sua exportação), evoca a noção de um tratamento rigoroso dos

fenômenos humanos. De fato, as *behavioral sciences* recobrem um domínio situado na interseção, se podemos dizê-lo, das ciências humanas e das ciências exatas e naturais. Reúnem o conjunto dos problemas humanos que permitem ou exigem uma colaboração estreita com a Biologia, a Física e as matemáticas.

Isto sobressai claramente de um interessante documento intitulado *Strengthening the behavioral sciences*, provindo de um subcomitê do *President's Science Advisory Committee*, que tem, junto ao Executivo dos Estados Unidos, um papel semelhante ao que cabe na França à *Délégation générale à la recherche scientifique et technique*. Este documento foi publicado várias vezes, notadamente, pelas revistas *Science* (1962, vol. 136, nº 2512, 20 de abril, p. 233-241) e *Behavioral Science* (vol. 7, nº 3, julho 1962, p. 275-288). Isto diz da importância da acolhida que lhe foi reservada.

Ora o documento acentua cinco tipos de pesquisas "próprias para ilustrar os sucessos obtidos, e os problemas que se pode esperar resolver num futuro próximo" (*Behav. Sc., op. cit.*, p. 277). São, na ordem: a teoria da comunicação entre os indivíduos e os grupos, fundada no emprego de modelos matemáticos; os mecanismos biológicos e psicológicos do desenvolvimento da personalidade; a neurofisiologia do cérebro; o estudo do psiquismo individual e da atividade intelectual, fundado, por um lado, na psicologia animal, e por outro na teoria das máquinas de calcular.

Trata-se portanto, nos cinco casos considerados, de pesquisas que supõem uma colaboração íntima entre certas ciências sociais e humanas (Linguística, Etnologia, Psicologia, Lógica, Filosofia) e certas ciências exatas e naturais (Matemática, Anatomia e Fisiologia humanas, Zoolologia). Esta maneira de delimitar os problemas é fecunda, já que permite reagrupar, de um duplo ponto de vista, teórico e metodológico, todas as pesquisas "mais avançadas". Ao mesmo tempo, esta perspectiva é evidentemente incompatível com a distinção tradicional entre ciências físicas e ciências humanas, que negligencia o essencial: a saber, que se as primeiras são atualmente ciências plenamente constituídas, às quais se pode pedir que apregoem suas "tendências", o mesmo não se dá com as ciências humanas, para as quais se coloca previamente a questão de sua capacidade científica. Se fizermos questão absoluta de manter, no que lhes diz respeito, a ficção do paralelismo, corre-se o risco de obrigá-las a refugiar-se na hipocrisia ou na ilusão.

Tememos que, uma vez mais, as atenções concedidas às ciências sociais e humanas, o lugar lisonjeiro que se lhes dá num programa conjunto, tenham sobretudo valor de alibi. Pode-se perguntar legitimamente às ciências exatas e naturais o que elas são. Mas as ciências sociais e humanas ainda não estão aptas a se explicarem. Se delas exigirmos isto ou se, por política, acreditarmos de bom tom fazer como se isto fosse exigido, não deveremos admirar-nos de receber inventários falseados.

Após este retorno às inquietudes formuladas no início deste capítulo, voltemos ao caso das *behavioral sciences*, ou melhor, à divisão original que implica esta locução. Nota-se já como ela confirma e reforça nossas sugestões. De fato, postula uma atitude resolutamente seletiva diante das ciências sociais e humanas; o que lhe permite conseguir restabelecer a ligação com as ciências exatas e naturais. A experiência justifica esta dupla orientação. Pois não nos acreditamos exposto a desmentidos, afirmando que atualmente o linguista, o etnólogo, podem encontrar mais facilmente assuntos de conversação mutuamente proveitosos com o especialista de Neurologia cerebral ou de Etologia animal, do que com o jurista, o economista, ou o especialista de ciência política.

Se fosse preciso fazer uma nova repartição das ciências sociais e humanas entre as Faculdades, preferiríamos uma nova divisão em três grupos, ao invés desse dualismo implícito. Reservariamos primeiramente os direitos, acima evocados, daqueles a quem o vocábulo "ciências" não inspira nenhuma concupiscência nem mesmo nostalgia: que vêm, no gênero particular de "ciência humana" que praticam, uma pesquisa que concerne antes à erudição, à reflexão moral ou à criação estética. Aliás, não os consideramos atrasados, pois, além de que não há ciência humana possível que não recorra a este gênero de pesquisas, e, provavelmente, que não comece por elas, muitos dos domínios de nossas ciências são, quer demasiado complexos, quer demasiado próximos ou demasiado afastados do observador, para que se possa abordá-los com outro espírito. A rubrica "arte e letras" lhes conviria bastante bem.

As duas outras Faculdades teriam então, respectivamente, os títulos de "ciências sociais" e de "ciências humanas", mas sob a condição de que se colocasse algo de preciso por detrás desta distinção. Em resumo, a Faculdade das ciências sociais compreenderia o conjunto dos estudos jurídicos, tais como existem atualmente nas Faculdades de Direito; acrescentar-se-iam aí (o que só se realizou parcialmente no sistema francês) as ciências econômicas e políticas e certos ramos da Sociologia e da Psicologia social. Do lado das ciências humanas se agrupariam a

Pré-História, a Arqueologia e a História, a Antropologia, a Lingüística, a Filosofia, a Lógica e a Psicologia.

A partir de então, o único princípio concebível da distinção entre ciências sociais e humanas sobressairia claramente. Não o confessamos de bom grado: sob a cobertura das ciências sociais, encontram-se todas aquelas ciências que aceitam, sem reticências, estabelecerem-se no próprio cerne de sua sociedade, com tudo o que isto implica na preparação dos alunos para uma atividade profissional e na consideração dos problemas sob o ângulo da intervenção prática. Não pretendemos que essas preocupações sejam exclusivas, mas que elas existem e são francamente reconhecidas.

Em compensação, as ciências humanas são as que se põem fora de cada sociedade particular: ou porque procuram adotar o ponto de vista de uma sociedade qualquer ou de um indivíduo qualquer no seio de uma qualquer sociedade, ou, enfim, porque procurando apreender uma realidade imanente ao homem, colocam-se aquém de todo indivíduo e de toda sociedade.

Entre ciências sociais e ciências humanas a relação (que, desde aí parece de oposição bem mais que de correlação) se estabelece entre uma atitude centrípeta e uma atitude centrífuga. As primeiras consentem às vezes em partir de fora mas com a finalidade de voltar ao interior. As outras seguem um processo inverso: se, às vezes se instalam dentro da sociedade do observador, é para dela se afastarem rapidamente e inserirem observações particulares num conjunto de alcance mais geral.

Mas, ao mesmo tempo, descobre-se a natureza da afinidade com as ciências exatas e naturais, fato sobre o qual insistem as *behavioral sciences* e que depõe mais a favor das ciências humanas que das ciências sociais. De fato, as ciências às quais reservamos o nome de "ciências humanas" podem possuir um objeto que as aparente às ciências sociais; do ponto de vista do método, elas se aproximam mais das ciências exatas e naturais, desde que repudiem qualquer convivência com esse objeto (que não lhes pertence propriamente); digamos, de maneira vulgar, que, diversamente das ciências sociais, elas nunca são suas "cúmplices".

Proibindo-se qualquer complacência, mesmo de ordem epistemológica, para com seu objeto, as ciências humanas adotam o ponto de vista da imanência; enquanto as ciências sociais, privilegiando a sociedade do observador, atribuem a esta um valor transcendental. Isto é muito claro no caso dos economistas, que não hesitam em proclamar, para justificar a estreiteza de sua visão, que a racionalidade econômica é um

estado privilegiado da natureza humana e que surgiu num certo momento da história e num certo ponto do mundo. E não é menos claro no caso dos juristas, que tratam um sistema artificial como se fosse real, e que, para descrevê-lo, partem do postulado que ele não poderia englobar contradições. Por isto foram comparados freqüentemente a teólogos. É indiscutível que a transcendência à qual se referem as ciências sociais, implícita ou explicitamente, não é de ordem sobrenatural. Mas é, pode-se dizer, "supercultural": isola uma cultura particular, coloca-a acima das outras, trata-a como um universo separado que contém sua própria legitimação.

Essas observações não significam nenhuma crítica de nossa parte. Afinal de contas, o homem político, o administrador, o que preenche uma função social essencial como o diplomata, o juiz ou o advogado, não podem pôr em causa, a cada momento, a ordem particular no seio da qual se desenvolve sua atividade. E podem menos ainda correr os riscos ideológicos e práticos a que se expõe uma pesquisa verdadeiramente fundamental (mas que são moeda corrente na história das ciências exatas e naturais), quando ela obriga a revogar uma certa representação do mundo, a subverter um corpo de hipóteses, a substituir um sistema de axiomas e postulados. Uma tal intransigência implica um distanciamento face à ação. A diferença entre ciências sociais e ciências humanas não é apenas questão de método, é também questão de temperamento.

Mas, qualquer que seja o modo pelo qual se interpreta esta diferença, a conclusão é a mesma. As ciências exatas e naturais não estão, radicalmente, à parte das ciências sociais e humanas. Existem dois acessos, dos quais apenas um é científico por seu espírito: o das ciências exatas e naturais que estudam o mundo, e nos quais as ciências humanas procuram inspiração quando estudam o homem como um ser no mundo. O outro acesso, que as ciências sociais ilustram, utiliza, indiscutivelmente, técnicas tomadas de empréstimos às ciências exatas e naturais; mas as relações que elas estabelecem assim com estas últimas são extrínsecas, não intrínsecas. Diante das ciências exatas e naturais, as ciências sociais estão em posição de clientes, enquanto as ciências humanas aspiram a tornar-se discípulas.

Isto nos dá ocasião de nos pronunciarmos sobre uma questão delicada, que já ocasiona tomadas de posição retumbantes: as "tendências", objetos da enquete, devem ser as de uma ciência ocidental e contemporânea, ou será preciso incluir todas as reflexões sobre o homem que apareçam em outras épocas e lugares? De um ponto de vista teó-

rico, percebemos mal qual seriam os princípios que nos levariam a alinhar-nos ao lado da primeira hipótese. Mas a segunda suscitaria dificuldades praticamente insuperáveis: o saber ocidental é duplamente acessível, já que existe sob forma escrita e nas línguas conhecidas da maioria dos especialistas; ao passo que uma fração considerável do outro só vive na tradição oral, e o resto deveria ser previamente traduzido.

A fórmula que sugerimos permite eludir esse dilema. Com efeito, propusemos que as únicas pesquisas que servirão de base à investigação sejam também aquelas que satisfizerem a um critério externo: o da conformidade às normas do conhecimento científico, tais como são geralmente admitidas, não apenas pelos especialistas das ciências sociais e humanas (o que nos levaria a uma círculo vicioso), mas também pelos cultores das ciências exatas e naturais.

Nesta base, parece realizável um *consensus* muito amplo. Mas perceberemos imediatamente que, se o critério do conhecimento científico só é definível por referência à ciência do Ocidente (o que, parece, nenhuma sociedade contesta), as pesquisas sociais e humanas que podem melhor afirmá-lo não são todas ocidentais, muito ao contrário. Os linguistas contemporâneos reconhecem de bom grado que, para certas descobertas fundamentais, os gramáticos da Índia precederam-nos de muitos séculos. E esse não é, de modo nenhum, o único terreno no qual se deverão conceder vantagens ao saber do Oriente e do Extremo Oriente. Numa outra ordem de idéias, os etnólogos estão atualmente convencidos de que, mesmo sociedades de nível técnico e econômico muito baixo, e ignorantes da escrita, souberam dar, às vezes, às suas instituições políticas ou sociais um caráter consciente e refletido que lhes confere um tom científico.

Se passarmos da consideração dos resultados à consideração do objeto e do método, perceberemos — entre ciências físicas, ciências sociais e ciências humanas — relações que não são mais quantitativas, e que exigem ser cuidadosamente estabelecidas. É claro que as ciências sociais e humanas exploram em comum o mesmo objeto, que é o homem, mas cessa aí seu parentesco. Pois, no que concerne ao método, impõem-se duas constatações: tanto as ciências sociais quanto as ciências humanas procuram definir-se por referência às ciências exatas e naturais, que possuem os arcanos do método científico. Mas, com essas ciências canônicas, as nossas mantêm relações invertidas. As ciências humanas aprenderam com as ciências exatas e naturais que é preciso começar recusando as aparências, se aspiramos a compreender o mundo; en-

quanto as ciências sociais se prevalecem da lição simétrica, segundo a qual se deve aceitar o mundo, se pretendemos transformá-lo.

Portanto, tudo se passa como se a unidade factícia das ciências sociais e humanas, animadas pelo mesmo desejo de experimentar a pedra de toque do saber científico, não resistisse à tomada de contato com as ciências exatas e naturais. Elas se cindem, conseguindo apenas assimilar aspectos opostos de seu método: a quem da previsão, as ciências sociais regridem para uma forma bem baixa de tecnologia (à qual se aplica, por esta mesma razão, sem dúvida, o termo rude de tecnocracia); para além da explicação, as ciências humanas tendem a se perder no vago das especulações filosóficas.

Não cabe aqui pesquisar porque um método de dupla face pode ser praticado com reconhecido sucesso pelas ciências exatas e naturais, enquanto as ciências sociais e humanas só são capazes de reter, cada uma, uma metade, que elas se apressam, aliás, em desnaturar. Afinal, esta desigualdade não deve surpreender. Não existe, jamais existiu senão um único mundo físico, cujas propriedades permaneceram as mesmas em todos os tempos e lugares, enquanto que no curso dos milênios, aqui e acolá, nasceram e desapareceram milhares de mundos humanos, com um fulgor efêmero. De todos esses mundos, qual é o bom? E se todos o são (ou nenhum), onde se situa, atrás ou diante deles, o verdadeiro objeto das ciências sociais e humanas? A diferença entre elas reflete a alternativa que as atormenta (diversamente das ciências exatas e naturais, que não precisam experimentar incerteza acerca de seu objeto): quer privilegiar um desses mundos para dominá-lo, quer, em dúvida, invalidar todos, em benefício de uma essência comum ainda por descobrir, ou de um universo único que, se for verdadeiramente único, virá fatalmente se confundir com o das ciências exatas e naturais.

Nas páginas precedentes, nada fizemos para mascarar esta divergência, que alguns nos criticarão por termos complacentemente acentuado. De fato, parece-nos que as ciências sociais e as ciências humanas não têm atualmente interesse em esconder o que as divide, e que lhes é mesmo vantajoso, para ambas, prosseguir por algum tempo por caminhos separados. Se o progresso do conhecimento deve demonstrar algum dia que as ciências sociais e humanas merecem ser chamadas ciências, a prova virá pela experiência: verificando que a terra do conhecimento científico é redonda, e que, acreditando afastar-se uma das outras para atingirem o *status* de ciência positiva (embora por caminhos opostos), sem mesmo se dar conta, as ciências sociais e as ciências hu-

manas irão se confundir com as ciências exatas e naturais, das quais deixarão de se distinguir.

Convém, portanto, que a nova relação dê à palavra "tendência" seu sentido mais rico e mais pleno; que se esforce em ser uma meditação ousada sobre o que ainda não existe, mais do que um balanço falsificado pelo embaraço de expor a insuficiência dos resultados conseguidos; que, ao preço de um esforço construtivo onde a imaginação terá seu papel, procure adivinhar as gestações latentes, esboçar os lineamentos de evoluções indecisas; que se dedique menos a descrever o estado presente de nossas ciências que a pressentir os caminhos onde poderão — talvez graças a ela — engajar-se as ciências de amanhã.

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ

CAPÍTULO XVII

AS DESCONTINUIDADES CULTURAIS E O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO *

1

O PROBLEMA DAS DESCONTINUIDADES CULTURAIS DIANTE DA ETNOGRAFIA E DA HISTÓRIA

— Foi no século XVI, com a descoberta do Novo Mundo, que o problema das descontinuidades culturais se colocou à consciência ocidental, de modo súbito e dramático. Mas nesta época, ele se reduz a uma alternativa bem simples: ou os indígenas americanos são homens, e devem integrar-se, por bem ou por mal, à civilização cristã, ou a humanidade lhes pode ser contestada, e dependem então da condição animal. Será preciso, portanto, esperar o século XVIII, para que o problema se coloque em termos verdadeiramente históricos e sociológicos. Deve-se notar ainda que, qualquer que seja a solução proposta, todos os autores estão de acordo sobre as premissas, isto é, sobre a possibilidade de comparar as sociedades que chamaríamos hoje primitivas com a civilização oci-

* Texto de uma comunicação à *Table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation*, organizada pelo Conselho Internacional das Ciências Sociais, em setembro de 1961. *Information sur les sciences sociales*, vol. II-2, junho 1963. Mouton, Haia-Paris, p. 7-15. Republificado com a autorização do Conselho Internacional das Ciências Sociais.

dental. Que as primeiras se situem, conforme acreditava Condorcet, no ponto de partida de uma evolução progressiva e ascendente, ou, como Diderot se comprazeu algumas vezes em sugerir, que elas constituam um apogeu a partir do qual a humanidade só conheceu uma decadência contínua; ou ainda, segundo o pensamento mais moderno e matizado de Rousseau, que seja preciso distinguir entre um estado de natureza, cuja noção é puramente teórica, e uma condição da humanidade ainda hoje ilustrada pelos povos selvagens, que representaria uma espécie de equilíbrio "optimum" entre o homem e a natureza: nenhuma destas concepções põe em dúvida que as descontinuidades culturais subsistam como os testemunhos aparentes e os vestígios de um desenvolvimento solidário.

Será sobretudo Auguste Comte quem denunciará a fraqueza desta visão unitária do desenvolvimento da humanidade, concebida quer como uma progressão, quer como uma regressão, ou ainda como uma mistura complexa das duas fórmulas. De fato, na 52ª lição do *Cours de philosophie positive*, Comte critica os perigos de uma teoria unitária do desenvolvimento social e cultural. Ele diz que é preciso estudar o desenvolvimento como uma propriedade específica da civilização ocidental, ainda que seja para adaptar posteriormente as conclusões obtidas à transformação de sociedades diferentes. O marxismo confirma esta especificidade das evoluções particulares: "Quem quisesse reduzir a Economia Política da Terra do Fogo e a da Inglaterra atual às mesmas leis, só evidenciaria os lugares comuns mais banais" (Engels, *Anti-Dühring*). Concordando com o Positivismo a este respeito, o Marxismo vê no desenvolvimento uma propriedade intrínseca da civilização ocidental: "As velhas comunidades primitivas podem subsistir durante milênios, antes que o comércio exterior produza em seu seio diferenças de fortuna que acarretem sua dissolução". (Engels, *Anti-Dühring*).

Mas o pensamento marxista inova sobre dois pontos, de capital importância para o problema que estudamos. Em primeiro lugar, credita, às velhas civilizações primitivas, descobertas sem as quais seria inconcebível o desenvolvimento da civilização ocidental, e em relação ao qual a amplitude desse desenvolvimento, tal como poderia ser encarado no século XIX, se reduz a modestas proporções:

A Antiguidade mais remota... tem como ponto de partida o homem se distinguindo do reino animal e, como conteúdo, a vitória sobre dificuldades tais que jamais se apresentarão similares aos homens associados do futuro. (Engels, *Anti-Dühring*).

Em segundo lugar, e principalmente, Marx inverteu a perspectiva pela qual se consideram geralmente os processos de industrialização e de desenvolvimento. Para ele, a industrialização não é um fenômeno autônomo e que se procura introduzir, de fora, em civilizações que permaneceram na passividade. Ao contrário, a industrialização é uma função, e um resultado indireto, da condição das sociedades ditas "primitivas" ou, mais exatamente, da relação histórica entre elas e o Ocidente.

O problema fundamental do Marxismo é saber porque e como o trabalho produz uma mais-valia. Ainda não foi suficientemente notado que a resposta de Marx a este problema tem um caráter etnográfico. A humanidade primitiva era bastante reduzida para se estabelecer apenas nas regiões do mundo onde as condições naturais assegurassem um balanço positivo ao seu trabalho. Por outro lado, é uma propriedade intrínseca da cultura — no sentido que os etnólogos dão a este termo — estabelecer uma relação tal entre mais-valia e trabalho que a primeira se acrescente sempre ao segundo. Por estas duas razões, uma de ordem lógica, outra de ordem histórica, podemos postular que, de saída, todo trabalho produz necessariamente mais-valia. A exploração do homem pelo homem vem mais tarde, e aparece concretamente na história, sob a forma de uma exploração do colonizado pelo colonizador, ou seja, pela apropriação, em benefício do último, do excedente de mais-valia, de que, já vimos o primitivo dispõe por direito:

Suponhamos que sejam necessárias doze horas de trabalho para satisfazer todas as necessidades de um desses insulares; vê-se que o primeiro favor que a natureza lhe concede é muito lazer. Para que o empregue produtivamente para si próprio, é preciso todo um encadeamento de incidências históricas; para que o gaste em sobre-trabalho para outro, deve-se constrangê-lo pela força (Marx, *O Capital*, II).

Resulta disto, primeiramente, que a colonização é histórica e logicamente anterior ao capitalismo, e, em seguida, que o regime capitalista consiste em tratar os povos do Ocidente como o Ocidente o fizera precedentemente com as populações indígenas. Para Marx, a relação entre o capitalismo e o proletário é, portanto, apenas um caso particular da relação entre colonizador e colonizado. Deste ponto de vista, quase se poderia sustentar que, no pensamento marxista, a ciência econômica e a Sociologia nascem como dependentes da Etnografia. É em *O Capital* (livro I, t. III, cap. 31) que se propõe a tese, com perfeita clareza: a origem do regime capitalista remonta à descoberta das regiões auríferas

e argentíferas da América; depois à redução dos indígenas à escravidão; em seguida, à conquista e pilhagem das índias orientais; enfim, à transformação da África numa "espécie de reserva comercial para a caça aos peje-negras". "Eis os procedimentos idílicos de acumulação primitiva que marcam a era capitalista em sua aurora". Logo depois, estoura a guerra mercantil. "Era preciso a escravidão sem frase no Novo Mundo, como pedestal para a escravidão dissimulada dos assalariados da Europa".

Se se aceitam ou rejeitam as posições marxistas, essas considerações são importantes, pois chamam a atenção sobre dois aspectos do problema do desenvolvimento, que os pensadores contemporâneos tendem demasiado a negligenciar.

Em primeiro lugar, as sociedades que denominamos atualmente de "subdesenvolvidas" não o são por sua própria causa, e erraríamos em concebê-las como exteriores ao desenvolvimento ocidental ou como tendo ficado indiferentes diante dele. Na verdade, são essas sociedades que, por sua destruição direta ou indireta entre os séculos XVI e XIX, tornaram possível o desenvolvimento do mundo ocidental. Entre elas e ele existe uma relação de complementaridade. O próprio desenvolvimento e suas exigências ávidas é que as fizeram tais como este desenvolvimento as descobre hoje em dia. Não se trata, portanto, de uma tomada de contato entre dois processos que se teriam dado isoladamente. A relação de estranheza entre as sociedades ditas subdesenvolvidas e a civilização mecânica consiste, sobretudo, no fato de que, nelas, esta civilização mecânica reencontra seu próprio produto, ou, mais precisamente, a contrapartida das destruições que cometeu dentro delas para instaurar sua própria realidade.

Em segundo lugar, a relação não pode ser concebida em abstrato. Não é possível negligenciar que ela se manifestou de modo concreto, há muitos séculos, pela violência, opressão e exterminação. Também deste ponto de vista, o problema do desenvolvimento não é matéria de pura especulação. A análise que se pode fazer a este respeito, as soluções que se podem propor, devem necessariamente levar em consideração condições históricas irreversíveis, e um clima moral, que formam o que se poderia denominar a "carga dinâmica" da situação colonial.

Por conseguinte, jamais o desenvolvimento pode ser considerado como o fazia Malinowski: "resultado de um impacto de uma cultura mais elevada e mais ativa sobre uma cultura mais simples e mais passiva" (B. Malinowski, *The Dynamic of Culture Change*). A "simplicida-

de" e a "passividade" não são propriedades intrínsecas das culturas em questão, mas o resultado da ação do desenvolvimento, em seus primórdios, sobre elas: uma situação criada pela brutalidade, rapina e violência, sem as quais as condições históricas deste mesmo desenvolvimento não teriam sido reunidas (se o tivessem sido de maneira diferente, a situação de contato seria completamente distinta, e tal que não estamos aptos a imaginá-la). Não há, não pode haver um "ponto zero da mudança" (L. Mair), a não ser que se aceite fixá-lo no único momento em que realmente existiu, isto é, em 1492, na véspera da descoberta do Novo Mundo. Pela destruição, inicialmente deste próprio Novo Mundo, e em seguida de muitos outros, reuniam-se as condições do desenvolvimento em benefício do Ocidente; estas permitiriam a produção deste desenvolvimento, que voltaria mais tarde a se impor, de fora, a sociedades previamente saqueadas para que o próprio desenvolvimento pudesse nascer e crescer sobre suas ruínas.

O que é verdadeiro no plano da grande história, o é também no da pequena. Dedicando-se aos problemas da industrialização dos países subdesenvolvidos, a civilização ocidental encontra neles primeiramente a imagem deformada, e como que fixada pelos séculos, das destruições que lhe foi preciso inicialmente fazer para existir. E do mesmo modo, se bem que numa escala mais reduzida, erraríamos em pensar que a tomada de contato entre a civilização mecânica e essas populações, que lhe tinham permanecido completamente estranhas, se dê no abstrato. De fato, e muito antes que uma tomada de contato confessada se produzisse, fizeram-se sentir seus efeitos antecipados, desde muitos anos atrás, e isto de duas maneiras: ora sob forma de uma segunda destruição à distância, ora sob forma de uma "aspiração", equivalente também a uma destruição.

Já se evocaram suficientemente as devastações das doenças introduzidas pelo homem branco entre populações que ainda não tinham desenvolvido nenhuma imunidade contra elas, para que seja necessário lembrar o extermínio de sociedades inteiras sob o efeito de doenças, o que começou no século XVI, e cujos efeitos lamentáveis ainda verificamos atualmente. Do mesmo modo como o cavalo se espalhou pelas Planícies da América do Norte muito mais rapidamente do que a civilização ocidental conseguiu aí penetrar, transformando as culturas indígenas de certo modo por antecipação, os germes patogênicos viajam com uma rapidez surpreendente: mesmo nas regiões mais recuadas do planeta, onde se poderia supor que subsistissem sociedades intactas,

seus efeitos devastadores se fazem sentir vários anos e às vezes dezenas de anos antes que o contato propriamente dito se tenha dado.

Pode-se dizer o mesmo das matérias primas e das técnicas. Num artigo, "A revolução do machado" (*Diogenes*, nº 25, 1959), Alfred Métraux expôs como a adoção de machados de ferro, mesmo facilitando e simplificando as atividades técnicas e econômicas, pode acarretar uma verdadeira destruição das civilizações indígenas. Os Yir Yoront do norte da Austrália, estudados por Lauriston Sharp, perderam, com a adoção dos utensílios de metal, o conjunto das instituições econômicas, sociais e religiosas que estavam ligadas à posse, utilização e transmissão dos machados de pedra. A adoção de uma ferramenta mais aperfeiçoada acarretou o desmoronamento da organização social e a decomposição do grupo. Ora, sob a forma de utensílios usados ou danificados, até mesmo de sucatas indescritíveis, o ferro viaja mais rápido e mais longe que os homens, através das guerras, dos casamentos e das trocas comerciais.

Essas destruições à distância podem tomar também a forma de uma verdadeira "aspiração" de grupos indígenas, feita por uma civilização que até então apenas os tocara de leve. Stanner lembrou recentemente uma antiga desventura, que outros etnólogos também experimentaram, na Austrália, na América do Sul e em outros lugares. Alertado, por volta de 1930, por relatórios oficiais e oficiosos que indicavam a existência de tribos ainda completamente selvagens numa região remota da Austrália, descobriu no local que estabelecimentos precários de europeus ou de chineses — que se sucederam na região há uns cinquenta anos — tinham conseguido esvaziar uma população indígena, tornada errante em busca de utensílios metálicos, tabaco, chá, açúcar e roupas. Os pretensos "selvagens" eram apenas as últimas populações do interior, aspiradas, assim como o foram suas congêneres, para a franja pioneira, e já social e moralmente decompostas. Mas, nos territórios inexplorados, já não restava ninguém (W. S. H. Stanner, "Durmugam, a Nangiomeri", in Joseph B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, p. 74-75).

2

AS TRÊS FONTES DA RESISTÊNCIA AO DESENVOLVIMENTO

Após ter definido os quadros históricos concretos onde se manifestam as descontinuidades culturais, podemos tentar, com riscos menores, distinguir as causas profundas da resistência ao desenvolvimento.

Mas, inicialmente, convém realçar os casos, aliás, excepcionais, em que a cultura indígena consegue se refugiar parcialmente numa espécie de "nicho" cultural que lhe reserva a civilização industrial.

O exemplo mais célebre é o dos Iroqueses do estado de Nova Iorque, que fornecem, já há mais de meio século, as melhores equipes especializadas na montagem de estruturas metálicas: pontes, arranha-céus etc. Esta vocação se explica, de um lado, por um treinamento tradicional em ultrapassar torrentes e precipícios; e porque estes índios encontraram, talvez, numa atividade cheia de riscos, geradora de prestígio e bastante bem remunerada — e também intermitente, implicando um certo nomadismo — um substituto de suas velhas expedições guerreiras.

Menos durável, mas não menos surpreendente, foi o extraordinário florescimento das artes plásticas e gráficas na costa noroeste do Canadá e do Alasca, após o estabelecimento das feitorias para o comércio de peles. O aumento dos lares, combinando-se com a introdução de utensílios de ferro e um enriquecimento propício à especulação, exacerbou, durante aproximadamente cinquenta anos, uma orientação latente para as lutas de prestígio, onde a posse, a exibição e a destruição de objetos preciosos representavam um papel de primeiro plano. É verdade que, nestes casos, a derrocada demográfica, consequência da introdução de doenças européias, agia momentaneamente no mesmo sentido, já que numerosos títulos nobiliários, na falta de herdeiros naturais, tornavam-se um objeto de cobiça e um meio de ascensão social para uma classe de "novos ricos". Mas, com estes dois exemplos e alguns outros que poderíamos ter acrescentado, só fazemos evocar curiosidades.

→ De um modo geral, as causas profundas da resistência ao desenvolvimento parecem ser três. Primeiramente, uma tendência da maioria das sociedades ditas primitivas em preferir a unidade à mudança; em segundo lugar, um profundo respeito pelas forças naturais; enfim, a repugnância por engajar-se num devir histórico.

A) A vontade de unidade

Invocou-se freqüentemente o caráter não competitivo de certas sociedades que denominamos primitivas, para explicar sua resistência ao desenvolvimento e à industrialização. Sobre este ponto, é preciso fazer uma ressalva: a passividade e a indiferença, que chocaram os observadores, podem ser uma consequência do traumatismo consecutivo ao

contato, e não uma condição inicialmente dada. Contudo, deve-se insistir sobre o fato de que esta ausência de espírito competitivo, muito frequentemente, não resulta de um estado induzido de fora ou de um condicionamento passivo anterior, porém muito mais de um progresso deliberado, correspondente a uma certa concepção das relações entre o homem e o mundo, e dos homens entre si. Até que ponto atitudes, tão diferentes das do mundo ocidental, podem estar profundamente enraizadas, vê-se, de maneira bastante espirituosa, numa observação feita recentemente na Nova Guiné, entre os Gahuku-Kama. Esses indígenas aprenderam a jogar futebol com os missionários, mas ao invés de procurar a vitória de um dos times, multiplicam o número de partidas de modo que derrotas e vitórias se equilibrem. O jogo não termina quando há um vencedor, como entre nós, mas quando se assegura que não há perdedor (Read, p. 429).

Em outras sociedades far-se-ão observações inversas, mas igualmente incompatíveis com um verdadeiro espírito de competição: é assim, quando se dão jogos tradicionais entre dois times que representam os vivos e os mortos, e que devem terminar com a vitória dos primeiros.

Aliás, são esses mesmos Gahuku-Kama que, como acontece frequentemente na Nova Guiné, repartem as responsabilidades políticas entre o chefe e o orador; a este último incumbe manifestar aberta e agressivamente os conflitos, enquanto o chefe intervém para apaziguar, pacificar e indicar soluções medianas. Deste ponto de vista, é bastante surpreendente que, na quase totalidade das sociedades ditas "primitivas", a idéia de um voto decidido pela maioria seja inconcebível, preferindo-se a coesão social e o entendimento amigável no grupo ao invés de qualquer inovação. Consequentemente, só se tomam aí decisões unânimes. Algumas vezes mesmo, e isto se verifica em muitas regiões do mundo, precedem-se as deliberações por combates simulados, no decurso dos quais se resolvem as velhas rixas. O voto só se dá depois que o grupo, restaurado e renovado, realizou interiormente as condições de uma unanimidade indispensável.

B) O respeito pela natureza

A concepção que muitas sociedades primitivas têm da relação entre natureza e cultura pode também explicar certas resistências ao desenvolvimento. Com efeito, este implica numa prioridade incondicional re-

conhecida à cultura sobre a natureza, prioridade que quase nunca é admitida fora da área da civilização industrial. Sem dúvida, a descontinuidade entre os dois reinos é universalmente reconhecida, e não existe sociedade, por mais humilde que seja, que não atribua um valor eminente às artes da civilização, cuja descoberta e uso separa a humanidade da animalidade. Contudo, entre os povos ditos "primitivos" a noção de natureza tem sempre um caráter ambíguo: a natureza é pré-cultura e também subcultura; mas é especialmente o terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses. Portanto, na noção de natureza há um componente "sobrenatural", e esta "sobre-natureza" está tão incontestavelmente acima da cultura como a própria natureza está abaixo desta.

Nestas condições, não devemos admirar-nos de que as técnicas e os objetos manufaturados sofram, no pensamento indígena, uma espécie de desvalorização, quando se trata do essencial, isto é, das relações entre o homem e o mundo sobrenatural. Tanto na Antiguidade clássica e não clássica como no folclore ocidental e nas sociedades indígenas contemporâneas, encontrar-se-iam exemplos inumeráveis de proscrição de objetos locais manufaturados, ou de objetos de introdução recente, para todos os atos da vida cerimonial e nos diversos momentos do ritual. Como foi o caso da proscrição do empréstimo com juros feita pelos padres da Igreja e pelo Islão, traduz-se assim uma resistência muito profunda ao que poderíamos chamar "a instrumentalidade", que modela as atitudes, para além da finalidade confessada desta ou daquela proibição.

Mais do que uma consequência imediata do regime econômico ou da propriedade coletiva do solo, é desse modo que convém interpretar a repugnância pelas transações imobiliárias. Por exemplo, se miseráveis comunidades indígenas dos Estados Unidos, compreendendo apenas algumas dezenas de famílias, se rebelam diante da perspectiva de expropriação comportando indenizações da ordem de centenas de milhares, às vezes mesmo de muitos milhões de dólares, é, de acordo com o próprio testemunho dos interessados, porque concebem o local onde vivem como uma "mãe", e não podem desfazer-se dele, nem trocá-lo. Estendendo este raciocínio, conheceram-se populações de coletores de grãos selvagens (os Menomini da região dos Grandes Lagos), perfeitamente a par das técnicas agrícolas de seus vizinhos (os Iroqueses, no caso), mas recusando-se a aplicá-las à produção de seu alimento de base (o arroz selvagem), entretanto, muito próprio para o cultivo: isto porque lhes era proibido "ferir sua mãe, a terra". Nestes casos, trata-se bem de uma

prioridade de princípio atribuída à natureza sobre a cultura, que nossa civilização também conheceu no passado, e que reaparece às vezes em períodos de dúvida e crise, mas que, nas sociedades ditas "primitivas", existe como um sistema de crenças e práticas solidamente edificadas.

Com efeito, é a mesma oposição que dá seu fundamento teórico à divisão de trabalho segundo os sexos. Por mais variável que esta possa parecer, quando se comparam as sociedades entre si comporta elementos constantes, que são diversamente interpretados e cujas aplicações diferem de lugar para lugar. Assim é a homologia entre a oposição *natureza/cultura* e a oposição *fêmea/macho*: reservam-se às mulheres formas de atividade concebidas como sendo da ordem da natureza (como a jardinagem), ou as que colocam o artesão em contato direto com os produtos ou objetos naturais (cerâmica modelada à mão, tecelagem-entrançamento); ao passo que o homem tende a absorver os mesmos tipos de atividade quando esta exige a intervenção da cultura, sob a forma de utensílios e máquinas cuja fabricação atinge um certo nível de complexidade (relativo, aliás, segundo as sociedades).

C) A recusa da história

Nesta dupla perspectiva, vê-se o quanto é vão colocar o problema das sociedades "sem história". Não se trata de saber se as sociedades ditas "primitivas" têm ou não uma história, no sentido que atribuímos a este termo. Estas sociedades estão na temporalidade como todas as outras, e com os mesmos direitos que elas, mas diferentemente do que acontece entre nós, recusam-se à história, esforçam-se por esterilizar em seu seio tudo o que poderia constituir o esboço de um devir histórico. Como o diz, de modo nostálgico e significativo, um provérbio dos Lovedu da África do Sul: o ideal é recolher-se à sua própria casa, já que, no seio da mãe, ninguém jamais voltará...

Nossas sociedades ocidentais são feitas para mudar — é o princípio de sua estrutura e de sua organização. As sociedades ditas "primitivas" nos aparecem como tais, sobretudo porque foram concebidas por seus membros para durar. Sua abertura para o exterior é muito reduzida, e o que se chamaria de "espírito endógeno"¹ as domina. O estrangeiro,

¹ No texto, "*esprit de clocher*": ligação particularmente forte com o círculo estreito das pessoas e coisas que nos cercam habitualmente (N. C.).

mesmo vizinho próximo, é considerado sujo e grosseiro, frequentemente chega-se até a negar-lhe a qualidade de homem. Mas inversamente, a estrutura social interna tem uma trama bem mais cerrada, um cenário bem mais rico do que nas civilizações complexas. Nada é deixado ao acaso, e o duplo princípio de que é preciso um lugar para cada coisa e que cada coisa deve estar em seu lugar, impregna toda a vida moral e social. Explica também como sociedades de nível técnico-econômico muito baixo podem experimentar um sentimento de bem-estar e plenitude, e que cada uma delas acredite oferecer aos seus membros a única vida que vale a pena ser vivida. Talvez elas lhes proporcionem, assim, mais felicidade. Mas porque esta felicidade se quer completa, cada forma é inevitavelmente separada das outras, e é fixada de direito, senão, sempre, de fato.

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ

CAPÍTULO XVIII

RAÇA E HISTÓRIA *

1

RAÇA E CULTURA

Falar de contribuição das raças humanas para a civilização mundial poderia surpreender, numa coleção de brochuras destinadas a lutar contra o preconceito racista. Seria em vão ter consagrado tanto talento e esforços para mostrar que nada, no atual estado da ciência, permite afirmar a superioridade ou inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra, se o intento fosse somente restituir sub-repticiamente sua consistência à noção de raça, parecendo demonstrar que os grandes grupos étnicos que compõem a humanidade trouxeram, *enquanto tais*, contribuições específicas ao patrimônio comum.

Mas nada está mais afastado de nosso desígnio do que isto, que levaria somente a formular a doutrina racista ao inverso. Quando procuramos caracterizar as raças biológicas através de propriedades psicológicas particulares, afastamo-nos da verdade científica, quer definindo-as positivamente, quer negativamente. É preciso não esquecer que Gobineau, de quem a história fez o pai das teorias racistas, não conce-

* Coleção *La question raciale devant la science moderne*. UNESCO, Paris, 1952. Republicado com a autorização da UNESCO. O texto foi revisto e corrigido em alguns lugares.

bria a "desigualdade das raças humanas" de maneira quantitativa, mas qualitativa: para ele, as grandes raças que contribuíram para a formação da humanidade atual, sem que se possa dizê-las primitivas — branca, amarela, negra —, não eram tão desiguais em valor absoluto como em suas aptidões particulares. Para ele, a tara da degenerescência se ligava mais ao fenômeno da mestiçagem que à posição de cada raça numa escala de valores comum a todas; contudo, ela estava destinada a atingir toda a humanidade, condenada, sem distinção de raça, a uma mestiçagem cada vez maior. Mas o pecado original da Antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica de raça (supondo, aliás, que, mesmo neste terreno limitado, esta noção pudesse pretender à objetividade, o que a Genética moderna contesta) e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas. Bastou a Gobineau tê-lo feito, para que se encontrasse encerrado no círculo infernal que conduz de um erro intelectual (não excluindo a boa fé) à legitimação involuntária de todas as tentativas de discriminação e opressão.

Por isso, quando falamos, neste estudo, de contribuição das raças humanas à civilização, não queremos dizer que as contribuições culturais da Ásia ou da Europa, da África ou da América, retirem uma originalidade qualquer do fato de que estes continentes são, *grosso modo*, povoados por habitantes de troncos raciais diferentes. Se esta originalidade existe — e não se deve duvidar dela — deve-se a circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas, e não a aptidões distintas, ligadas à constituição anatômica ou fisiológica dos negros, amarelos ou brancos. Mas pareceu-nos que, na medida mesmo em que esta série de brochuras se esforçou por fazer justiça a este ponto de vista negativo, arriscava-se ao mesmo tempo a relegar a um plano secundário um aspecto igualmente importante da vida da humanidade: a saber, que esta não se desenvolve sob o regime de uma monotonia uniforme, mas através de modos extraordinariamente diversificados de sociedades e civilizações; esta diversidade intelectual, estética e sociológica não está unida por nenhuma relação de causa e efeito à que existe, no plano biológico, entre certos aspectos observáveis dos agrupamentos humanos: ela lhe é apenas paralela em outro terreno. Mas, ao mesmo tempo, distingue-se desta por dois caracteres importantes. Primeiro, situa-se numa outra ordem de grandeza. Há muito mais culturas humanas que raças humanas, já que umas se contam por milhares e as outras por unidades: duas culturas elaboradas por homens pertencentes à mesma raça podem diferir tanto, ou mais, que duas culturas provenientes de grupos racialmente

afastados. Em segundo lugar, ao contrário da diversidade entre as raças (que apresenta como principal interesse o de sua origem histórica e de sua distribuição no espaço) a diversidade entre as culturas supõe inúmeros problemas, pois se pode perguntar se ela constitui uma vantagem ou um inconveniente para a humanidade, questão de conjunto que se subdivide, bem entendido, em muitas outras.

Enfim e sobretudo, deve-se perguntar em que consiste esta diversidade, sob o risco de ver os preconceitos racistas, ainda mal desenraizados de seu fundo biológico, se reconstituírem em novo terreno. Pois seria vão ter obtido do homem comum a renúncia a atribuir uma significação intelectual ou moral ao fato de ter a pele preta ou branca, o cabelo liso ou crespo, para ficar silencioso diante de uma outra questão, à qual a experiência prova que ele adere imediatamente: se não existem aptidões raciais inatas, como explicar que a civilização desenvolvida pelo homem branco tenha feito os imensos progressos que conhecemos, enquanto as dos povos de cor ficaram atrasadas, umas a meio-caminho, outras atingidas por um atraso que se mede por milhares ou dezenas de milhares de anos? Não se poderá pretender ter resolvido pela negativa o problema da desigualdade das raças humanas, se não nos ativermos também ao da desigualdade — ou da diversidade — das culturas humanas, que de fato, senão de direito, estão estreitamente ligados no espírito do povo.

2

DIVERSIDADE DAS CULTURAS

Para compreender como, e em que medida, as culturas humanas diferem entre si, se essas diferenças se anulam ou se contradizem, ou se concorrem para formar um conjunto harmonioso, é preciso primeiramente tentar esboçar seu inventário. Mas é aqui que começam as dificuldades, pois devemos conscientizar-nos de que as culturas humanas não diferem entre si do mesmo modo, nem no mesmo plano. Estamos inicialmente em presença de sociedades justapostas no espaço, umas próximas, outras afastadas, mas, em resumo, contemporâneas. Em seguida, devemos contar com formas da vida social que se sucederam no

tempo, e que estamos impedidos de conhecer pela experiência direta. Qualquer homem pode transformar-se em etnógrafo e ir partilhar, no local, da existência de uma sociedade que o interessa; ao contrário, mesmo que ele se torne historiador ou arqueólogo, jamais entrará em contato direto com uma civilização desaparecida, mas somente através de documentos escritos ou de monumentos figurados que esta sociedade — ou outras — tiverem deixado a seu respeito. Enfim, é preciso não esquecer que as sociedades contemporâneas ainda ignorantes da escrita, como as que chamamos de “selvagens” ou “primitivas”, foram também precedidas por outras formas, cujo conhecimento é praticamente impossível, mesmo de maneira indireta; um inventário consciencioso deve-lhes reservar compartimentos em branco, em número indiscutivelmente mais elevado que o dos compartimentos em que nos sentimos capazes de registrar alguma coisa. Impõe-se uma primeira constatação: a diversidade das culturas humanas é, de fato no presente, de fato e também de direito no passado, muito maior e mais rica do que tudo aquilo que delas pudermos chegar a conhecer.

Mas, mesmo tomados por um sentimento de humildade e cónscios desta limitação, encontramos outros problemas. O que se deve entender por culturas diferentes? Certas culturas parecem sê-lo, mas se por um lado partem de um tronco comum, por outro, não diferem como duas sociedades que nunca tivessem mantido relações no decorrer de seu desenvolvimento. Assim, o antigo império dos Incas no Peru e o do Dahomey na África diferem entre si de modo ainda mais absoluto do que, digamos, a Inglaterra e os Estados Unidos contemporâneos; se bem que estas duas sociedades devam também ser tratadas como sociedades distintas. Inversamente, sociedades que entraram recentemente em contato bem íntimo parecem oferecer a imagem da mesma civilização, ainda que tenham aí chegado por caminhos diferentes, que não temos o direito de negligenciar. Existem nas sociedades humanas, simultaneamente em elaboração, forças trabalhando em direções opostas: umas tendem à manutenção, e mesmo à acentuação dos particularismos; as outras agem no sentido da convergência e da afinidade. O estudo da linguagem oferece exemplos notáveis destes fenômenos: assim, ao mesmo tempo que línguas de mesma origem tendem a se diferenciar umas em relação às outras (como o russo, o francês e o inglês) línguas de origens variadas, mas faladas em territórios contíguos, desenvolvem caracteres comuns:

por exemplo, o russo, sob certos aspectos, diferenciou-se de outras línguas eslavas, para se aproximar, ao menos por certos traços fonéticos, das línguas fino-úgricas e turcas faladas em sua vizinhança geográfica imediata.

Quando se estudam tais fatos — e outros domínios da civilização, como as instituições sociais, a arte, a religião forneceriam facilmente exemplos similares —, chega-se a perguntar se as sociedades humanas não se definem, levando-se em conta suas relações mútuas, por um certo *optimum* de diversidade para além do qual elas não poderiam ir, mas abaixo do qual também não poderiam descer sem perigo. Este *optimum* variaria em função do número das sociedades, de sua importância numérica, de seu afastamento geográfico e dos meios de comunicação (materiais e intelectuais) de que se servem. Com efeito, o problema da diversidade não é levantado apenas a propósito de culturas encaradas em suas relações recíprocas; ele existe também no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem: castas, classes, meios profissionais ou confessionais etc desenvolvem certas diferenças às quais cada grupo atribui uma importância extrema. Pode-se perguntar se esta *diversificação interna* não tende a aumentar quando a sociedade se torna, sob outros aspectos, mais volumosa e mais homogênea; este foi talvez o caso da Índia antiga, com seu sistema de castas, tal como se desenvolveu em consequência do estabelecimento da hegemonia ariana.

Vê-se, portanto, que a diversidade das culturas humanas não deve ser concebida de uma maneira estática. Esta diversidade não é a de uma amostragem inerte ou a de um catálogo frio. É indubitável que os homens elaboraram culturas diferentes por causa do afastamento geográfico, das propriedades particulares do meio e da ignorância que tinham do resto da humanidade; mas isto só seria rigorosamente verdadeiro se cada cultura ou cada sociedade tivesse nascido e se desenvolvido isoladamente de todas as outras. Ora, este não é nunca o caso, à exceção talvez de exemplos raros, como o dos tasmanianos (e lá, também, por um período limitado). Jamais as sociedades humanas estão sós; quando parecem mais separadas, ainda o é sob forma de grupos ou feixes. Assim, não é exagerado supor que as culturas norte-americanas e sul-americanas tiveram seu contato rompido com o resto do mundo durante muitas dezenas de milhares de anos. Mas este grande fragmento da humanidade destacada, consistia numa multidão de sociedades, grandes e pequenas, que tinham entre si contatos muito estreitos. E, ao

lado das diferenças devidas ao isolamento, existem aquelas, também muito importantes, devidas à proximidade: desejo de se oporem, de se distinguirem, de serem elas mesmas. Muitos costumes nasceram, não de alguma necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permanecer atrasado em relação a um grupo vizinho, que submetia a normas precisas um domínio de pensamento ou de atividade, cujas regras ainda não se havia pensado em editar. Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve levar a uma observação fragmentadora ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem.

3

O ETNOCENTRISMO

E contudo, parece que raramente a diversidade das culturas mostrou-se aos homens tal como ela é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades; viu-se nisto sempre uma espécie de monstruosidade ou escândalo. Nesses assuntos, o progresso do conhecimento consistiu menos em dissipar esta ilusão em benefício de uma visão mais exata do que em aceitar ou encontrar o meio de resignar-se a ela.

A atitude mais antiga, e que se baseia indiscutivelmente em fundamentos psicológicos sólidos (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), consiste em repudiarmos pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são as mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos. "Hábitos de selvagens", "na minha terra é diferente", "não se deveria permitir isto" etc, tantas reações grosseiras que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma repulsa diante de maneiras de viver, crer ou pensar que nos são estranhas. Assim, a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob a mesma denominação de bárbaro; a civilização ocidental utilizou em seguida o termo selvagem com o mesmo sentido. Ora, subjacente a esses epítetos dissimula-se um mesmo julgamento: é provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à inarticulação do canto dos pássaros, opostas ao valor significante da linguagem humana; e

selvagem, que quer dizer "da selva", evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Em ambos os casos, recusamos admitir o próprio fato da diversidade cultural; preferimos lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma sob a qual se vive.

Este ponto de vista ingênuo, mas profundamente enraizado entre a maioria dos homens, não precisa ser discutido, pois esta brochura — bem como as outras desta coleção¹ — procura justamente refutá-lo. Bastará observar aqui que ele contém um paradoxo bastante significativo. Esta atitude de pensamento, em nome da qual os "selvagens" (ou todos aqueles que se convencionou considerar como tais) são excluídos da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e distintiva destes próprios selvagens. Com efeito, sabe-se que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou civilização, todas as formas da espécie humana, é muito recente e de expansão limitada. Mesmo onde ela parece ter atingido seu desenvolvimento mais elevado, não é certo, de modo algum — como a história recente o mostra — que não esteja sujeita a equívocos ou regressões. Mas para vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente. A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto, que um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa "os homens" (ou às vezes — digamo-lo com mais discrição? — os "bons", os "excelentes", os "completos"), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana, mas são, quando muito, compostos de "maus", de "malvados", "de macacos da terra" ou de "ovos de piolho". Chega-se frequentemente a privar o estrangeiro deste último grau de realidade, fazendo dele um "fantasma" ou uma "aparição". Assim se realizam situações curiosas, onde dois interlocutores se replicam cruelmente. Nas grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes últimos dedicavam-se a imergir brancos prisioneiros, a fim de verificar, após uma vigília prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação.

Esta anedota, ao mesmo tempo barroca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural (que encontraremos em outros lugares sob

¹ Refere-se à coleção citada na nota da p. 328. (N. T.).

outras formas): é na medida mesmo em que se pretende estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com os que se pretende negar. Ao recusar a humanidade aos que parecem os mais "selvagens" ou "bárbaros" de seus representantes, apenas se toma emprestado uma de suas atitudes típicas. O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie².

Indiscutivelmente, os grandes sistemas filosóficos e religiosos da humanidade — trate-se do Budismo, Cristianismo ou do Islão, das doutrinas estóica, kantiana ou marxista — se colocaram constantemente contra esta aberração. Mas a simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens, e da fraternidade que deve uni-los sem distinção de raça ou cultura, tem algo de decepcionante para o espírito, pois negligencia uma diversidade de fato que se impõe à observação, e da qual não basta dizer que não afeta o fundo do problema para que sejamos teórica e praticamente autorizados a nos comportarmos como se ela não existisse. Assim, o preâmbulo da segunda declaração da UNESCO sobre o problema das raças observa, judiciosamente, que o que convence o homem comum que as raças existem é "a evidência imediata de seus sentimentos, quando percebe simultaneamente um africano, um europeu, um asiático e um índio americano".

As grandes declarações dos direitos do homem têm também elas esta força e esta fraqueza: enunciar um ideal que raramente atenta para o fato de que o homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata, mas em culturas tradicionais, cujas mudanças as mais revolucionárias deixam subsistir aspectos intactos e se explicam a si mesmas em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. Colocado entre a dupla tentação de condenar experiências que o ferem afetivamente e de negar diferenças que não compreende intelectualmente, o homem moderno entregou-se a centenas de especulações filosóficas e sociológicas, para chegar a acordos inúteis entre estes pólos contraditórios, e explicar a diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela tem para ele de escandaloso e chocante.

Mas, por mais diferentes e às vezes bizarras que possam ser, todas essas especulações se reduzem de fato a uma única receita, que se pode melhor caracterizar com o termo *falso evolucionismo*. Em que consiste? Mais precisamente, trata-se de uma tentativa de suprimir a diversi-

² Ver a interessante discussão desta passagem por Raymond Aron: "Le Paradoxe du même et de l'autre" em Jean Pouillon e Pierre Maranda, eds., *Échanges et communications*, vol. II, p. 943-952.

dade das culturas, fingindo reconhecê-la plenamente. Pois ao tratar os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas quanto longínquas, como *estágios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve fazê-los convergir para a mesma meta, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade se torna única e idêntica a si mesma; só que esta unidade e identidade se podem realizar progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou atrasa sua manifestação.

Esta definição pode parecer sumária quando recordamos as imensas conquistas do Darwinismo. Mas este não está em causa, pois o evolucionismo biológico e o pseudo-evolucionismo que consideramos aqui são doutrinas bem diferentes. A primeira nasceu como uma vasta hipótese de trabalho, fundada em observações onde a parte deixada à interpretação é muito pequena. Assim, os diferentes tipos que constituem a genealogia do cavalo podem ser dispostos numa série evolutiva por duas razões: a primeira, é que é preciso um cavalo para gerar um cavalo; a segunda, que camadas de terreno superpostas, portanto historicamente cada vez mais antigas, contêm esqueletos que variam de modo gradual desde a forma mais recente até a mais antiga. Torna-se assim altamente provável que o *Hipparion* seja o verdadeiro ancestral do *Equus caballus*. O mesmo raciocínio se aplica indiscutivelmente à espécie humana e às raças. Mas quando se passa dos fatos biológicos aos fatos de cultura, as coisas se complicam singularmente. Podem-se recolher objetos materiais no solo, e constatar que, de acordo com a profundidade das camadas geológicas, a forma ou a técnica de fabricação de um certo tipo de objetos varia progressivamente. E, contudo, um machado não gera fisicamente um machado, como o faz um animal. Dizer, neste último caso, que um machado evoluiu a partir de um outro, constitui portanto uma fórmula metafórica e aproximativa, desprovida do rigor científico que se vincula à expressão similar aplicada aos fenômenos biológicos. O que é verdade para objetos materiais cuja presença física é atestada no solo, em épocas determináveis, o é, ainda mais, para as instituições, as crenças, os gostos, cujo passado nos é geralmente desconhecido. A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos mais altos coeficientes de probabilidade que se podem encontrar no domínio das ciências naturais; ao passo que a noção de evolução social ou cultural só traz, no máximo, um procedimento sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos.

De outro modo, esta diferença, muito freqüentemente negligenciada, entre o verdadeiro e o falso evolucionismo, explica-se por suas respectivas datas de aparecimento. Sem dúvida, o evolucionismo sociológico devia receber um impulso vigoroso do evolucionismo biológico; mas ele lhe é anterior no tempo. Sem remontar até as concepções antigas, retomadas por Pascal, assimilando a humanidade a um ser vivo que passa por estágios sucessivos da infância, adolescência e maturidade, é no século XVIII que se vêem florescer os esquemas fundamentais que serão, logo em seguida, objeto de tantas manipulações: as "espirais" de Vico, suas "três idades", anunciando os "três estados" de Comte, a "escada" de Condorcet. Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboram e publicam sua doutrina antes de *A origem das espécies*, ou sem ter lido esta obra. Anterior ao evolucionismo biológico, teoria científica, o evolucionismo social é, muito freqüentemente, apenas a maquiagem falsamente científica de um velho problema filosófico, para o qual não existe qualquer certeza de que a observação e a indução possam algum dia fornecer a chave.

4

CULTURAS ARCAICAS E CULTURAS PRIMITIVAS

Sugerimos que cada sociedade pode, segundo seu ponto de vista próprio, repartir as culturas em três categorias: as que são suas contemporâneas, mas situadas em outra parte do globo; as que se manifestaram aproximadamente no mesmo espaço, mas que a precederam no tempo; enfim, as que existiram simultaneamente num tempo anterior ao seu e num espaço diferente daquele onde se situa.

Viu-se que estes três grupos são muito desigualmente cognoscíveis. Para o caso do último, e quando se trata de culturas sem escrita, sem arquitetura e com técnicas rudimentares (como é o caso para a metade da terra habitada e para 90 a 99%, segundo as regiões, do lapso de tempo decorrido desde o começo da civilização) pode-se dizer que nada podemos saber delas, e tudo o que se tenta imaginar a seu respeito se reduz a hipóteses gratuitas.

Em compensação, é extremamente tentador procurar estabelecer, entre culturas do primeiro grupo, relações equivalentes a uma ordem de

sucesso no tempo. Como é que sociedades contemporâneas, ignorantes da eletricidade e da máquina a vapor, não evocariam a fase correspondente do desenvolvimento da civilização ocidental? Como não comparar tribos indígenas, sem escrita e sem metalurgia, mas traçando figuras nas paredes rochosas e fabricando utensílios de pedra, com as formas arcaicas desta mesma civilização, cujos vestígios, encontrados nas grutas da França e da Espanha, atestam a similaridade? Foi aí, sobretudo, que o falso evolucionismo se desenvolveu livremente. E, contudo, esse jogo sedutor, ao qual nos abandonamos quase irresistivelmente cada vez que temos ocasião (o viajante ocidental não se compraz em encontrar a "idade média" no Oriente, o "século de Luís XIV" na Pequim de antes da primeira guerra mundial, "a idade da pedra" entre os indígenas da Austrália ou da Nova Guiné?), é extraordinariamente pernicioso. Conhecemos apenas certos aspectos das civilizações desaparecidas, e estes são tanto menos numerosos quanto mais antiga for a civilização considerada, pois os aspectos conhecidos são apenas aqueles que puderam sobreviver à destruição do tempo. Portanto, o procedimento consiste em tomar a parte pelo todo, a concluir, pelo fato de que certos aspectos de duas civilizações (uma atual, outra desaparecida) oferecem semelhanças à existência de analogia de todos os aspectos. Ora, não apenas este modo de raciocinar é logicamente insustentável, mas em bom número de casos é desmentido pelos fatos.

Até uma época recente, os tasmanianos e os patagões possuíam instrumentos de pedra talhada, e certas tribos australianas e americanas ainda as fabricam. Mas o estudo desses instrumentos nos ajuda muito pouco para compreender o uso dos utensílios da época paleolítica. Como se serviram das famosas "socadeiras", cuja utilização devia, contudo, ser tão precisa que sua forma e técnica de fabricação permaneceram as mesmas durante cem ou duzentos mil anos, e num território que se estendia da Inglaterra à África do Sul, da França à China? Para que serviam as extraordinárias peças levalloisianas, triangulares e achatadas, que se encontram às centenas nas jazidas e que nenhuma hipótese consegue explicar? Que eram os pretensos "bastões de comando" em osso de rena? Que poderia ter sido a tecnologia das culturas tardenoisianas, que deixaram um número incrível de pequenos pedaços de pedra talhada, de formas geométricas infinitamente diversificadas, mas muito poucos utensílios na medida da mão humana? Todas estas incertezas mostram que existe sem dúvida uma semelhança entre as sociedades paleolíticas e certas sociedades indígenas contemporâneas: elas se ser-

viram de ferramentas de pedra talhada. Mas, mesmo no plano da tecnologia, é difícil ir além: a elaboração do material, os tipos de instrumentos, sua destinação, portanto, eram diferentes, e uns nos ensinam pouco sobre os outros a este respeito. Como, portanto, poderiam instruir-nos, sobre a linguagem, as instituições sociais ou as crenças religiosas?

-Uma das interpretações mais populares, entre as que se inspiraram no evolucionismo cultural, trata as pinturas rupestres — deixadas pelas sociedades do paleolítico médio — como figurações mágicas ligadas a ritos de caça. A marcha do raciocínio é a seguinte: as populações primitivas atuais têm ritos de caça, que nos parecem frequentemente desprovidos de valor utilitário; as pinturas rupestres pré-históricas, tanto pelo seu número como por sua situação no mais profundo das grutas, parecem-nos sem valor utilitário; seus autores eram caçadores; portanto, serviam a ritos de caça. Basta enunciar esta argumentação implícita para apreciar-lhe a inconseqüência. Ademais, ela é mais comum entre os não especialistas, pois os etnógrafos, que têm a experiência dessas populações primitivas que suportam as mais variadas interpretações por parte de um canibalismo pseudo-científico, pouco respeitoso da integridade das culturas humanas, estão de acordo para afirmar que nada nos fatos observados permite formular uma hipótese qualquer sobre os documentos em questão. E porque falamos aqui das pinturas rupestres, assinalaremos que, à exceção das pinturas rupestres sul-africanas (que alguns consideram como obra de indígenas recentes), as artes "primitivas" estão tão afastadas da arte magdaleniana e aurignaciana quanto da arte européia contemporânea. Pois essas artes se caracterizam por um grau muito alto de estilização, indo até as mais extremas deformações, enquanto a arte pré-histórica oferece um realismo surpreendente. Podemos ficar tentados a ver neste último traço a origem da arte européia; mas mesmo isto seria inexato, já que, no mesmo território, a arte paleolítica foi seguida por outras formas que não tinham o mesmo caráter; a continuidade da localização geográfica não altera em nada o fato de que, no mesmo solo, se tenham sucedido populações diferentes, ignorantes ou descuidadas das obras de seus antecessores, e trazendo, cada uma, crenças, técnicas e estilos opostos.

Pelo estado de suas civilizações, a América pré-colombiana, na véspera de sua descoberta, evoca o período neolítico europeu. Mas também esta assimilação não resiste a um exame: na Europa, a agricultura e a domesticação dos animais são concomitantes, ao passo que na América

um desenvolvimento extraordinário da primeira se acompanha de uma ignorância quase completa (ou, em todo caso, de uma extrema limitação) da última. Na América, a ferramenta lítica se perpetua numa economia agrícola que, na Europa, está associada aos primórdios da metalurgia.

É inútil multiplicar os exemplos. Pois as tentativas feitas para conhecer a riqueza e a originalidade das culturas humanas e para reduzi-las ao estado de réplicas desigualmente atrasadas da civilização ocidental, se chocam com outra dificuldade, muito mais profunda: em geral (com exceção da América, sobre a qual voltaremos) todas as sociedades humanas têm por trás de si um passado que é aproximadamente da mesma ordem de grandeza. Para tratar certas sociedades como "etapas" do desenvolvimento de outras, seria preciso admitir que, enquanto para estas últimas acontecia alguma coisa, para as outras nada acontecia — ou poucas coisas. E, com efeito, fala-se facilmente dos "povos sem história" (para dizer às vezes que são os mais felizes). Esta fórmula elíptica significa apenas que sua história é e permanecerá desconhecida, não que ela não exista. Durante dezenas e mesmo centenas de milhares de anos, lá também, houve homens que amaram, odiaram, sofreram, inventaram, combateram. Na verdade, não existem povos infantes; todos são adultos, mesmo os que não mantiveram um diário de sua infância e adolescência.

Poder-se-ia, sem dúvida, dizer que as sociedades humanas utilizaram desigualmente um tempo passado que, para algumas, teria sido, mesmo, tempo perdido; que umas apertavam o passo, enquanto outras gazeteavam pelo caminho. Chegar-se-ia, assim, a distinguir entre duas espécies de história: uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados e invenções para construir grandes civilizações, e uma outra história, talvez igualmente ativa e utilizando não menor talento, mas à qual faltaria o dom sintético, que é privilégio da primeira. Cada inovação, ao invés de vir juntar-se às inovações anteriores, orientadas no mesmo sentido, se dissolveria numa espécie de fluxo ondulante, que não chegaria nunca a se afastar duravelmente da direção primitiva.

Esta concepção nos parece mais flexível e matizada que as visões simplistas que expusemos nos parágrafos anteriores. Podemos atribuir-lhe um lugar na nossa tentativa de interpretação da diversidade das culturas, e isto, sem ser injusto com nenhuma. Mas, antes, é preciso examinar inúmeras questões.

A IDÉIA DE PROGRESSO

Devemos considerar inicialmente as culturas pertencentes ao segundo grupo que distinguimos: as que precederam historicamente a cultura — qualquer que seja — sob cujo ponto de vista nos colocamos. Sua situação é muito mais complicada que nos casos anteriormente examinados. Pois a hipótese de uma evolução, que parece tão incerta e frágil quando se utilizam, para hierarquizar, sociedades contemporâneas afastadas no espaço, parece aqui dificilmente contestável e até diretamente atestada pelos fatos. Sabemos, pelo testemunho concordante da Arqueologia, Pré-história e Paleontologia, que a Europa atual foi inicialmente habitada por espécies variadas do gênero *homo*, que se serviam de utensílios de sílex grosseiramente talhados; que a estas primeiras culturas se sucederam outras em que se refinou o talhe da pedra e depois e acompanhou do polimento e do trabalho em osso e marfim; que apareceram em seguida a cerâmica, a tecelagem, a agricultura e a domesticação de animais, progressivamente associadas à metalurgia, da qual também podemos distinguir as etapas. Portanto, essas formas sucessivas se ordenam no sentido de uma evolução e de um progresso; umas são superiores, outras, inferiores. Mas, se tudo isto é verdadeiro, como não agiriam estas distinções, inevitavelmente, sobre o modo pelo qual tratamos formas contemporâneas, mas que apresentam entre si afastamentos análogos? Nossas conclusões anteriores poderiam, então, ser questionadas por este novo ângulo.

Os progressos realizados pela humanidade desde suas origens são tão manifestos e brilhantes, que qualquer tentativa para discuti-los se reduziria a um exercício de retórica. E contudo, não é tão fácil como se crê, ordená-los numa série regular e contínua. Há uns cinqüenta anos os cientistas utilizavam, para representá-los, esquemas de uma simplicidade admirável: idade da pedra lascada, idade da pedra polida, idade do cobre, do bronze, do ferro. Tudo isto é muito cômodo. Suspeitamos atualmente que o polimento e a talha da pedra existiram às vezes ao mesmo tempo, quando a segunda técnica eclipsa completamente a primeira, não é como resultado de um progresso técnico que tivesse brotado espontaneamente da etapa anterior, mas como uma tentativa para copiar, em pedra, as armas e os utensílios de metal das civilizações, sem dúvida

mais "avançadas", porém de fato contemporâneas de suas imitadoras. Inversamente, a cerâmica, que se acreditava solidária da "idade da pedra polida", está associada com a talha da pedra em certas regiões do norte da Europa.

Restringindo-nos ao período da pedra lascada, chamado paleolítico, lembremo-nos que, há apenas alguns anos atrás, pensava-se que as diferentes formas desta técnica — caracterizando respectivamente as indústrias "de laminulas", as indústrias "de lascas" e as indústrias "de lâminas" — correspondiam a um progresso histórico em três etapas, que se denominavam paleolítico inferior, paleolítico médio e paleolítico superior. Admite-se atualmente que essas três formas coexistiram, constituindo-se, não como etapas de um progresso de sentido único, e sim como aspectos ou, como se diz, "facies" de uma realidade não-estática, submetida a variações e transformações muito complexas. De fato, o Levalloisiano, que já citamos e cujo florescimento se situa entre 250 e 70 milênios antes da era cristã, atinge uma perfeição na técnica da talha que só se pôde reencontrar no fim do neolítico, duzentos e quarenta e cinco a sessenta e cinco mil anos após, e que nos seria bastante difícil reproduzir atualmente.

Tudo o que é válido para as culturas, o é também no plano das raças, sem que se possa estabelecer (por causa das ordens de grandeza diferentes) nenhuma correlação entre os dois processos: na Europa, o homem de Néanderthal não precedeu as formas mais antigas do *Homo sapiens*; estas foram suas contemporâneas, talvez mesmo antecedentes. E não se exclui que os mais diversos tipos de hominídeos tenham coexistido no tempo: "pigmeus" da África do Sul, "gigantes" da China e da Indonésia; e até no espaço, em certos lugares da África.

Uma vez mais, tudo isto não visa a negar a realidade de um progresso da humanidade, mas nos convida a concebê-lo com mais prudência. O desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a *desdobrar no espaço* formas de civilização que éramos levados a imaginar como *escalonadas no tempo*. Isto significa duas coisas: inicialmente, que o "progresso" (se é que este termo ainda convém para designar uma realidade bem diferente daquela à qual nos dedicáramos inicialmente) não é nem necessário, nem contínuo; procede por saltos, pulos, ou, como diriam os biólogos, por mutações. Esses saltos e pulos não consistem em ir sempre além na mesma direção; acompanham-se de mudanças de orientação, um pouco à moda do cavalo do xadrez, que tem sempre diversas progressões à sua disposição, mas nunca

no mesmo sentido. A humanidade em progresso em nada se parece com um personagem subindo uma escada, acrescentando por cada um de seus movimentos um novo degrau a todos os outros que já tivesse conquistado; evoca antes o jogador, cuja chance está dividida em muitos dados e que, cada vez que os lança, os vê se espalharem no pano, ocasionando contas bem diferentes. O que se ganha num lance se arrisca a perder no outro, e é apenas de um tempo a outro que a história é cumulativa, isto é, que as contas se somam para formar uma combinação favorável.

O exemplo da América mostra de maneira convincente que esta história cumulativa não é privilégio de uma civilização ou de um período da história. Este imenso continente vê a chegada do homem, sem dúvida em pequenos grupos de nômades, que passavam pelo estreito de Behring graças às últimas glaciações, situadas pelos conhecimentos arqueológicos atuais provisoriamente ao redor do 20º milênio. Durante este período, esses homens realizaram uma das mais surpreendentes demonstrações de história cumulativa acontecidas: explorando inteiramente os recursos naturais de um meio natural novo, domesticando aí (ao lado de certas espécies animais) as mais variadas espécies vegetais para sua alimentação, seus remédios e seus venenos, e — fato inédito em outras regiões — promovendo substâncias venenosas como a mandioca à condição de alimento de base, ou outras à de estimulante ou anestésico; colecionando certos venenos ou estupefacientes em função de espécies animais sobre as quais cada um deles exerce uma ação eletiva; finalmente, levando certas indústrias como a tecelagem, a cerâmica e o trabalho dos metais preciosos ao mais alto grau de perfeição. Para apreciar esta imensa obra, basta medir a contribuição da América às civilizações do Velho Mundo. Em primeiro lugar, a batata, a borracha, o tabaco e a coca (base da anestesia moderna) que, por motivos diversos, sem dúvida, constituem quatro pilares da cultura ocidental; o milho e o amendoim, que deveriam revolucionar a economia africana talvez antes de se generalizar no regime alimentar da Europa; depois, o cacau, a baunilha, o tomate, o abacaxi, a pimenta, diversas espécies de feijões, de algodões e de cucurbitáceos. Enfim, o zero, base da Aritmética e, indiretamente, das matemáticas modernas, era conhecido e utilizado pelos Maia pelo menos meio-milênio antes de sua descoberta pelos sábios hindus, de quem a Europa o recebeu através dos árabes. Talvez por esta razão, seu calendário era, na mesma época, mais exato que o do Velho Mundo. A questão de saber se o regime político dos Incas era socialista ou totalitário já fez correr muita tinta. De qualquer modo, provinha das

fórmulas mais modernas, e estava mais adiantado diversos séculos que os fenômenos europeus do mesmo tipo. A atenção renovada recentemente sobre o curare, relembraria, se fosse preciso, que os conhecimentos científicos dos indígenas americanos, que se dedicam a tantas substâncias vegetais não empregadas no resto do mundo, ainda podem fornecer importantes contribuições a este.

6

HISTÓRIA ESTACIONÁRIA E HISTÓRIA CUMULATIVA

A discussão anterior sobre o exemplo americano deve-nos incitar a levar além nossa reflexão sobre a diferença entre "história estacionária" e "história cumulativa". Se atribuímos à América o privilégio da história cumulativa, não é, com efeito, apenas porque lhe reconhecemos a paternidade de um certo número de contribuições que lhe emprestamos, ou que se parecem com as nossas? Mas qual seria nossa posição na presença de uma civilização que se tivesse dedicado a desenvolver valores próprios, onde nenhum fosse suscetível de interessar à civilização do observador? Este não seria levado a qualificar esta civilização como estacionária? Em outras palavras, a distinção entre as duas formas de história depende da natureza intrínseca das culturas às quais se aplica, ou resulta da perspectiva etnocêntrica na qual sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente? Consideraríamos, assim, como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado para nós de *significação*. Ao passo que as outras culturas nos pareceriam estacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque sua linha de desenvolvimento nada nos significa, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos.

Que seja este o caso, isto resulta de um exame, mesmo sumário, das condições nas quais aplicamos a distinção entre as duas histórias, não para caracterizar sociedades diferentes da nossa, mas no próprio interior desta. Esta aplicação é mais freqüente do que se acredita. As pessoas idosas consideram geralmente como estacionária a história que decorre na sua velhice, em oposição à história cumulativa que os anos mais jovens testemunharam. Uma época na qual não estão mais ativamente empenhadas, onde não têm mais papel ativo, não tem mais sentido: nada se passa aí, ou o que se passa só lhes aparece com características negativas; ao passo que seus netos vivem este período com todo

o fervor que perderam seus antepassados. Os adversários de um regime político não reconhecem de bom grado que este evolui; condenam-no em bloco, repelindo-o para fora da história, como uma espécie de intervalo monstruoso, somente no fim do qual a vida recomeçará. Completamente distinta é a concepção dos partidários, e se-lo-á tanto mais, é bom observar, quanto mais intimamente participarem e num grau elevado, do funcionamento do aparelho. A historicidade ou, para ser mais exato, a riqueza em acontecimentos de uma cultura ou de um processo cultural, são função, não de suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a elas, do número e da diversidade de nossos interesses, que nelas empenhamos.

A oposição entre culturas progressivas e culturas inertes parece, assim, resultar, inicialmente, de uma diferença de focalização. Para quem observa ao microscópio, que se "colocou" numa certa distância medida a partir do objetivo, os corpos situados aquém ou além, mesmo que o afastamento seja de centésimos de milímetros, aparecerão confusos ou embaçados, ou até não aparecerão: estão fora do campo de visão. Uma outra comparação permitirá revelar a mesma ilusão: a que se emprega para explicar os primeiros rudimentos da teoria da relatividade. Para mostrar que a dimensão e a velocidade de deslocamento dos corpos não são valores absolutos, mas funções da posição do observador, lembra-se que, para um viajante sentado junto à janela de um trem, a velocidade e o comprimento dos outros trens variam segundo esses se desloquem no mesmo sentido ou num sentido contrário. Ora, todo membro de uma cultura é dela tão estritamente solidário como esse viajante ideal o é de seu trem. Desde nosso nascimento, nosso meio faz penetrar em nós, através de mil processos conscientes e inconscientes, um sistema complexo de referências, consistindo em juízos de valor, motivações, centros de interesse, compreendendo aí a visão reflexiva que a educação nos impõe do devir histórico de nossa civilização, sem a qual esta se tornaria impensável ou apareceria em contradição com as condutas reais. Deslocamo-nos literalmente com esse sistema de referências, e as realidades culturais de fora só são observáveis através das deformações que ele lhes impõe, chegando mesmo a colocar-nos na impossibilidade de perceber o que quer que seja.

Numa ampla medida, a distinção entre as "culturas que se mexem" e as "culturas que não se mexem" se explica pela mesma diferença de posição que faz com que, para nosso viajante, um trem em movimento se mexa ou não. Com uma diferença, é verdade, cuja importância apa-

recerá plenamente no dia longínquo, mas que certamente virá, em que se procurará formular uma teoria da relatividade, generalizada num sentido distinto do de Einstein, isto é, aplicando-se ao mesmo tempo às ciências físicas e às ciências sociais: em ambas, tudo parece se passar de modo simétrico, mas inverso. Para o observador do mundo físico (como mostra o exemplo do viajante), são os sistemas evoluindo no mesmo sentido que o seu que parecem imóveis, ao passo que os mais rápidos são os que evoluem em sentidos diferentes. Dá-se o contrário com as culturas, já que nos parecem tanto mais ativas quanto mais se deslocam no sentido da nossa, e estacionárias quando sua orientação diverge. Mas no caso das ciências do homem, o fator *velocidade* só tem um valor metafórico. Para tornar a comparação válida deve-se substituí-lo pelos de *informação e significação*. Ora, sabemos que é possível acumular muito mais informações sobre um trem que se move paralelamente ao nosso e com velocidade parecida (por exemplo, examinar o rosto dos viajantes, contá-los etc) que sobre um trem que nos ultrapassa ou que ultrapassamos com grande velocidade, ou que nos parece tanto mais curto se circula numa outra direção. No fim das contas, passa tão depressa que só guardamos dele uma impressão confusa, de onde os próprios signos de velocidade estão ausentes; reduz-se a um turvamento momentâneo do campo visual; não é mais um trem, não *significa* mais nada. Parece que há, portanto, uma relação entre a noção física de *movimento aparente* e uma outra noção que provém igualmente da Física, da Psicologia e da Sociologia: a de *quantidade da informação* suscetível de "passar" entre dois indivíduos ou grupos, em função da maior ou menor diversidade de suas respectivas culturas.

Cada vez que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou estacionária, devemos, portanto, nos perguntar se este imobilismo aparente não resulta da ignorância que temos de seus interesses verdadeiros, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, a nosso respeito, vítima da mesma ilusão. Ou seja, apareceríamos um ao outro como desprovidos de interesse, muito simplesmente porque não nos parecemos.

A civilização ocidental se dedicou inteiramente, desde há dois ou três séculos, a colocar à disposição do homem meios mecânicos cada vez mais possantes. Se adotarmos este critério, far-se-á da quantidade de energia disponível *per capita* a expressão do maior ou menor grau de desenvolvimento das sociedades humanas. A civilização ocidental sob sua forma norte-americana ocupará o primeiro lugar, seguida pelas socie-

dades européias, soviética e japonesa, vindo a reboque uma massa de sociedades asiáticas e africanas, que logo se tornarão indistintas. Ora, essas centenas ou mesmo milhares de sociedades que se chamam "insuficientemente desenvolvidas" e "primitivas", que se fundem num conjunto confuso quando encaradas sob a relação que acabamos de citar (e que não é absolutamente própria para qualificá-las, porque lhes falta esta linha de desenvolvimento ou seu lugar entre elas é bem secundário), não são idênticas. Sob outras relações, elas se situam como antípodas umas das outras; segundo o ponto de vista escolhido, chegar-se-ia, portanto, a classificações diferentes.

Se o critério usado tivesse sido o grau de aptidão em triunfar sobre os meios geográficos mais hostis, não há a menor dúvida de que os esquimós, por um lado, e os beduínos, de outro, ganhariam. A Índia soube, melhor que nenhuma outra civilização, elaborar um sistema filosófico-religioso, e a China um gênero de vida, ambos capazes de reduzir as consequências psicológicas de um desequilíbrio demográfico. Há treze séculos atrás a Islão formulou uma teoria da solidariedade de todas as formas da vida humana: técnica, econômica, social, espiritual, que o Ocidente só encontrou muito recentemente, com certos aspectos do pensamento marxista e com o nascimento da Etnologia moderna. Esta visão profética permitiu aos árabes ocuparem um lugar proeminente na vida intelectual da Idade Média. O Ocidente, mestre das máquinas, tem conhecimentos muito elementares sobre a utilização e os recursos desta máquina suprema que é o corpo humano. Neste domínio, ao contrário, bem como naquele outro conexo das relações entre o físico e o moral, o Oriente e o Extremo-Oriente estão alguns milênios à sua frente; produziram estas vastas sumas teóricas e práticas que são a loga da Índia, as técnicas de respiração chinesas ou a ginástica visceral dos antigos Maori. A agricultura sem terra, há pouco na ordem do dia, foi praticada durante muitos séculos por certos povos polinésios, que também teriam podido ensinar ao mundo a arte da navegação, mundo este que subverteram profundamente no século XVIII, revelando-lhe um tipo de vida social e moral mais livre e generoso do que tudo o que se podia suspeitar.

Para tudo o que diz respeito à organização da família e à harmonização das relações entre grupo familiar e social, os australianos, atraídos no plano econômico, ocupam um lugar tão avançado em relação ao resto da humanidade, que é necessário, para compreender os sistemas de regras por eles elaborados de modo consciente e refletido, apelar para

certas formas das matemáticas modernas. Foram eles que verdadeiramente descobriram que os elos do casamento formam a talagarda sobre a qual as outras instituições não são senão os bordados; pois, mesmo nas sociedades modernas onde o papel da família tende a se restringir, a intensidade dos elos de família não é menor: ela se afrouxa apenas num círculo mais estreito, em cujos limites outros elos, interessando outras famílias, vêm logo substituí-la. A articulação das famílias por meio de inter-casamentos pode conduzir à formação de amplas charneiras entre alguns conjuntos, ou de pequenas charneiras entre conjuntos muito numerosos; mas, pequenas ou grandes, são estas charneiras que mantêm todo o edifício social e que lhe dão sua flexibilidade. De modo frequentemente muito lúcido, os australianos fizeram a teoria deste mecanismo e inventariaram os principais métodos que permitiriam realizá-lo, com as vantagens e os inconvenientes que se ligam a cada um. Ultrapassaram também o plano da observação empírica para se elevarem ao conhecimento de algumas leis que regem o sistema. Assim, não é de modo nenhum exagerado saudar neles, não apenas os precursores de toda sociologia familiar, mas ainda os verdadeiros introdutores do rigor especulativo aplicado ao estudo dos fatos sociais.

A riqueza e a audácia da invenção estética dos melanésios, seu talento para integrar na vida social os produtos mais obscuros da atividade inconsciente do espírito, contituem um dos mais altos cimos que os homens já atingiram nossas direções. A contribuição da África é mais complexa mas também mais obscura, pois foi apenas recentemente que se começou a suspeitar de seu papel como *melting pot* cultural do Velho Mundo: lugar onde todas as influências vieram fundir-se para retomar sua marcha ou se manter em reserva, mas sempre transformadas em novos sentidos. A civilização egípcia, cuja importância para a humanidade é conhecida, só é inteligível como uma obra comum da Ásia e da África; e os grandes sistemas políticos da África; e os grandes sistemas políticos da África antiga, suas construções jurídicas, suas doutrinas filosóficas por muito tempo escondidas dos ocidentais, suas artes plásticas e sua música, que exploram metodicamente todas as possibilidades oferecidas por cada meio de expressão, são outros tantos índices de um passado extraordinariamente fértil. Aliás, este é diretamente atestado pela perfeição das antigas técnicas do bronze e do marfim, que superam de longe tudo o que o Ocidente praticava nestes domínios na mesma época. Já lembramos a contribuição americana, e é inútil insistir sobre isto.

Aliás, não são especialmente estas contribuições parcelares que devem reter a nossa atenção, pois coríamos o risco de ficar com a idéia, duplamente falsa, de uma civilização mundial composta como um roupa de Arlequim. Cogitou-se demasiado acerca de todas as prioridades: fenícia para a escrita; chinesa para o papel, a pólvora de canhão, a bússola; hindu para o vidro e o aço... elementos são menos importantes que o modo pelo qual cada cultura os agrupa, retém ou exclui. E o que faz a originalidade de cada uma delas está antes na sua maneira particular de resolver problemas, de perspectivar valores, que são aproximadamente os mesmos para todos os homens: pois todos os homens, sem exceção, possuem uma linguagem, técnicas, uma arte, conhecimentos positivos, crenças religiosas, uma organização social, econômica e política. Ora, essa dosagem nunca é exatamente a mesma para cada cultura, e, cada vez mais, a Etnologia moderna dedica-se menos a erigir um inventário de traços separados, do que a descobrir as origens secretas dessas opções.

— LUGAR DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Talvez se formulem objeções contra uma tal argumentação, por causa de seu caráter teórico. É possível, dir-se-á, no plano de uma lógica abstrata, que cada cultura seja capaz de ter julgamento verdadeiro sobre outra, já que uma cultura não pode fugir de si mesma e que sua apreciação, fica, por conseguinte, prisioneira de um relativismo sem recurso. Mas olhem ao seu redor; sejam atentos ao que se passa no mundo há um século, e todas as suas especulações desmoronarão. Longe de ficarem encerradas em si mesmas, todas as civilizações reconhecem, uma após outra, a superioridade de uma delas, que é a civilização ocidental. Não vemos todo o mundo tomar-lhe emprestado progressivamente as técnicas, seu gênero de vida, suas distrações e até suas roupas? Do mesmo modo que Diógenes provava o movimento caminhando, é o próprio caminhar das culturas humanas que, desde as vastas massas da Ásia até as tribos perdidas na selva brasileira ou africana, prova, por uma adesão unânime sem precedentes na história, que uma das formas da civilização humana é superior a todas as outras: o que os países "insuficientemente desenvolvidos" censuram aos outros nas assembleias inter-

nacionais, não é que os estejam ocidentalizando, mas de não lhes darem, com bastante rapidez, os meios de se ocidentalizarem.

Tocamos aqui no ponto mais sensível de nosso debate: de nada adiantaria querer defender a originalidade das culturas humanas contra elas mesmas. Ademais, é extremamente difícil para o etnólogo fazer uma justa apreciação de um fenômeno como a universalização da cultura ocidental, e isto por inúmeras razões. Inicialmente, a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história, ou cujos precedentes deveriam ser procurados numa pré-história longínqua, da qual pouco sabemos. Em seguida, reina uma grande incerteza sobre a consistência do fenômeno em questão. Na verdade desde há um século e meio, a civilização ocidental tende, quer na sua totalidade, quer por alguns de seus elementos-chaves como a industrialização, a se expandir no mundo; e, na medida em que as outras culturas procuram preservar alguma coisa de sua herança tradicional, esta tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que, podemos supor, serão varridos pelas profundas transformações que se realizam. Mas o fenômeno está em andamento, não conhecemos ainda seu resultado. Acabar-se-á com uma ocidentalização integral do planeta, com variantes russa ou americana? Aparecerão formas sincréticas, cuja possibilidade entrevemos já no mundo islâmico, na Índia e na China? Ou então, o movimento de fluxo já está chegando ao fim, estando o mundo ocidental prestes a sucumbir, como os monstros pré-históricos, a uma expansão física incompatível com os mecanismos internos que asseguram sua existência? E levando-se em conta todas essas reservas, que tentaremos avaliar o processo que se desenrola diante de nós e de que somos, consciente ou inconscientemente, os agentes, os auxiliares ou as vítimas.

Começaremos por observar que esta adesão ao gênero de vida ocidental, ou a alguns de seus aspectos, está longe de ser tão espontânea quanto os ocidentais gostariam de acreditar. Resulta menos de uma decisão livre que de uma ausência de escolha. A civilização ocidental estabeleceu seus soldados, suas feitorias, suas plantações e missionários por todo o mundo; interveio direta ou indiretamente na vida das populações de cor; subverteu profundamente seu modo tradicional de existência, quer impondo o seu, quer instaurando condições que provocavam o desmoronamento dos quadros existentes, sem substituí-los por outra coisa. Os povos subjugados ou desorganizados só podiam, portanto, aceitar as soluções de substituição que se lhes ofereciam, ou, se não

estavam dispostos a isto, esperar aproximarem-se delas o suficiente para estarem aptos a combatê-las no mesmo terreno. Sem esta desigualdade na relação das forças, as sociedades não se entregam com tanta facilidade; sua *Weltanschauung* (cosmovisão) se aproxima mais daquela das pobres tribos do Brasil oriental onde o etnógrafo Curt Nimuendaju, adotado por eles como um dos seus, cada vez que voltava à selva depois de uma estada nos centros civilizados, provocava soluços de pesar entre os indígenas que imaginavam os sofrimentos que ele devia ter sofrido longe do único lugar — a aldeia deles — onde acreditavam que a vida valia a pena ser vivida.

Todavia, ao formular esta reserva, só fizemos deslocar a questão. Se não é o consentimento que funda a superioridade ocidental, não seria esta então a maior energia de que ela dispõe, e que foi precisamente o que lhe permitiu forçar o consentimento? Tocamos aqui o cerne da questão. Pois esta desigualdade de força não depende da subjetividade coletiva, como os fatos de adesão que evocamos há pouco. É um fenômeno objetivo, que somente o apelo a causas objetivas pode explicar.

Não se trata de empreender aqui um estudo de filosofia das civilizações; pode-se discutir através de volumes e volumes a natureza dos valores professados pela civilização ocidental. Só realçaremos os mais manifestos, os que estão menos sujeitos à controvérsia. Reduzem-se, parece, a dois: a civilização ocidental procura por um lado segundo a expressão de Leslie White, aumentar continuamente a quantidade de energia disponível *per capita*; por outro lado, procura proteger e prolongar a vida humana, e se queremos resumir, considerar-se-á que o segundo aspecto é uma modalidade do primeiro, porque a quantidade de energia disponível aumenta, em valor absoluto, com a duração e a integridade da existência individual. Para afastar qualquer discussão, admitir-se-á, também de saída, que essas características podem-se acompanhar de fenômenos compensatórios, servindo-lhes de algum modo de freio: por exemplo, os grandes massacres que constituem as guerras mundiais, e a desigualdade que preside à repartição da energia disponível entre os indivíduos e as classes.

Isto posto, constata-se imediatamente que, se a civilização ocidental se dedicou efetivamente a essas tarefas, com um exclusivismo onde reside talvez sua fraqueza, ela não é certamente a única. Todas as sociedades humanas, desde os tempos mais remotos agiram no mesmo sentido; e foram sociedades muito longínquas e arcaicas, que igualaríamos de bom grado aos povos "selvagens" atuais, que realizaram nesse domí-

nio os progressos mais decisivos. Atualmente, elas constituem sempre a maior parte do que denominamos civilização. Ainda dependemos das imensas descobertas que marcaram o que se denomina, sem nenhum exagero, a revolução neolítica: a agricultura, a criação de animais, a cerâmica, a tecelagem... A todas estas "artes da civilização" só trouxemos, há oito ou dez mil anos, aperfeiçoamentos.

É verdade que certos espíritos têm uma desagradável tendência para reservar o privilégio do esforço, da inteligência e da imaginação às descobertas recentes, ao passo que as que foram realizadas pela humanidade no seu período "bárbaro" seriam obra do acaso, — havendo aí, em suma, apenas um pequeno mérito. Esta aberração nos parece tão grave e divulgada, e se presta tão profundamente a impedir uma visão exata da relação entre as culturas, que acreditamos ser indispensável dissipá-la completamente.

8

ACASO E CIVILIZAÇÃO

Lê-se nos tratados de Etnologia — e não nos menos considerados — que o homem deve o conhecimento do fogo ao acaso do ralo ou a um incêndio da mata; que o achado de uma caça acidentalmente assada nestas condições lhe revelou a cocção dos alimentos; que a invenção da cerâmica resulta do esquecimento de uma bola de argila perto de um forno. Dir-se-ia que o homem teria vivido primeiramente numa espécie de idade de ouro tecnológica, onde as invenções eram colhidas com a mesma facilidade que os frutos e as flores. Ao homem moderno estariam reservadas as fadigas do trabalho e as iluminações do génio.

Esta visão ingênua é resultado de uma total ignorância da complexidade e da diversidade das operações implicadas nas técnicas mais elementares. Para fabricar um utensílio de pedra lascada eficaz, não basta bater num calhau até que ele se estilhaça: percebeu-se isto bem, no dia em que se tentou reproduzir os principais tipos de utensílios pré-históricos. Então — e observando também a mesma técnica nos povos que ainda a possuem — descobriu-se a complexidade dos procedimentos indispensáveis, e que vão, algumas vezes, até a fabricação preliminar de verdadeiros "aparelhos de talhar": martelos com contrapesos, para con-

trolar o impacto e sua direção; dispositivos amortecedores para evitar que a vibração não rompa o estilhaço. É preciso também um vasto conjunto de noções sobre a origem local, os procedimentos de extração, a resistência e a estrutura dos materiais utilizados, um treino muscular apropriado, o conhecimento dos "jeitinhos" etc; numa palavra, uma verdadeira "liturgia", correspondente, *mutatis mutandis*, aos diversos capítulos da metalurgia.

Do mesmo modo, os incêndios naturais podem às vezes tostar ou assar; mas é dificilmente concebível (salvo no caso dos fenómenos vulcânicos, cuja distribuição geográfica é restrita) que façam ferver ou cozinhar no vapor. Ora, estes métodos de cocção não são menos universais que os outros. Portanto, não há razão de excluir o ato inventivo, que foi certamente requerido para esses últimos métodos, quando se quer explicar os primeiros. ~

A cerâmica oferece um exemplo excelente, pois uma crença muito divulgada afirma que não há nada mais simples que dar forma a um torrão de argila e endurecê-lo no fogo. Que se faça a experiência. É preciso primeiramente descobrir argilas próprias à cocção; ora, se um grande número de condições naturais é necessário para isto, nenhuma é suficiente, pois argila alguma não mesclada a um corpo inerte, escolhida em função de suas características particulares, resultaria, após a cocção, num recipiente utilizável. É preciso elaborar as técnicas da modelagem que permitem realizar esta proeza de guardar em equilíbrio durante um tempo apreciável, e de modificar ao mesmo tempo, um corpo plástico que não tem "firmeza"; finalmente, é preciso descobrir o combustível particular, a forma do forno, o tipo de calor e a duração da cocção que permitirão torná-lo sólido e impermeável, através de todos os obstáculos das rachaduras, esfarelamentos e deformações. Poder-se-iam multiplicar os exemplos.

Todas estas operações são demasiado numerosas e complexas para que o acaso pudesse explicá-las. Cada uma delas, tomada isoladamente, nada significa, e o que permite seu sucesso é sua combinação imaginada, desejada, pesquisada e experimentada. É claro que existe o acaso, mas não dá nenhum resultado de *per si*. Durante dois mil e quinhentos anos aproximadamente, o mundo ocidental conheceu a existência da eletricidade — descoberta, sem dúvida, por acaso — mas o acaso permaneceu estéril até os esforços intencionais e dirigidos pelas hipóteses dos Ampère e Faraday. O acaso não teve um papel maior na invenção do arco, do bumerangue ou da zarabatana, no nascimento da agricultura e da criação

de animais, do que na descoberta da penicilina — donde se sabe, ademais, que ele não faltou. Deve-se, portanto, distinguir cuidadosamente a transmissão de uma técnica de uma geração à outra, sempre com uma facilidade relativa graças à observação e ao exercício quotidiano, e a criação ou melhoria das técnicas no interior de cada geração. Estas supõem sempre a mesma potência imaginativa e os mesmos esforços encarniçados por parte de certos indivíduos, qualquer que seja a técnica particular que se tenha em mente. As sociedades que denominamos primitivas não são menos ricas em homens como Pasteur e Palissy que as outras³.

Em breve encontraremos o acaso e a probabilidade, mas em outro lugar e com um outro papel. Não os utilizaremos para explicar pregulhosamente o nascimento de invenções já feitas, mas para interpretar um fenómeno que se situa em outro nível de realidade: isto é, apesar de uma dose de imaginação, de invenção e de esforço criador, que temos o direito de supor que permaneçam de modo mais ou menos constante na história da humanidade, esta combinação não determina mutações culturais importantes senão em certos períodos e lugares. Pois, para chegar a este resultado, não bastam os fatores puramente psicológicos: devem, inicialmente, encontrar-se presentes, com uma orientação similar, num número suficiente de indivíduos, para que o criador esteja logo seguro de um público; e esta condição depende da reunião de um número considerável de outros fatores, de natureza histórica, econômica e sociológica. Chegar-se-ia, portanto, para explicar as diferenças nos cursos das civilizações, a invocar conjuntos de causas tão complexas e descontínuas que seriam incongnoscíveis, quer por razões práticas, quer até por razões teóricas, tais como o aparecimento, impossível de ser evitado, de perturbações ligadas às técnicas de observação. Com efeito, para desenrolar uma meada formada de fios tão numerosos e tênues, seria preciso submeter a sociedade considerada (e também o mundo que a cerca) a um estudo etnográfico global e de todos os instantes. Mesmo sem evocar a enormidade da empresa, sabe-se que os etnógrafos, que trabalham, contudo, numa escala infinitamente mais reduzida, estão frequentemente limitados em suas observações pelas mudanças sutis as quais sua simples presença basta para introduzir no grupo humano, objeto de seu estudo. Ao nível das sociedades modernas, sabe-se também que as sondagens de opinião pública modificam a orientação desta opinião, pelo

³ Cf. *Pensée sauvage*. p. 21-25.

próprio fato de seu emprego, despertando na população um fator de reflexão sobre si, que não existia anteriormente.

Esta situação justifica que se introduza, nas ciências sociais, a noção de probabilidade, já há muito tempo presente em certos ramos da Física, como a Termodinâmica, por exemplo. Voltaremos a isto; por agora bastará lembrar-se que a complexidade das descobertas modernas não resulta de uma maior frequência ou de uma melhor disponibilidade de gênio em nossos contemporâneos. Muito pelo contrário, porque reconhecemos, através dos séculos, que cada geração, para progredir, só teria necessidade de acrescentar uma poupança constante ao capital legado pela gerações anteriores. Devemos-lhes nove décimos de nossa riqueza; e talvez mais, se, como já foi feito, avaliarmos a data do aparecimento das principais descobertas em relação à data, aproximada, do começo da civilização. Constatamos então que a agricultura nasce no decorrer de uma fase recente, correspondendo a 2% desta duração; a metalurgia a 0,7%, o alfabeto a 0,35%, a física galileica a 0,035% e o darwinismo a 0,009%⁴. A revolução científica e industrial do Ocidente se inscreve inteiramente num período igual a cerca de meio milésimo da vida da humanidade. Podemos, portanto, mostrar-nos prudentes antes de afirmarmos que ela está destinada a mudar-lhe totalmente a significação.

Não é menos verdadeiro — e cremos ser a formulação definitiva que podemos dar de nosso problema — que, sob a relação das invenções técnicas (e da reflexão científica que as torna possíveis), a civilização ocidental se mostrou mais cumulativa que as outras; que após ter disposto do mesmo capital neolítico inicial, soube acrescentar-lhe melhorias (escrita alfabética, aritmética e geometria), das quais, aliás, esqueceu algumas rapidamente; mas que, após uma estagnação que, *grosso modo*, se desenrola durante dois ou dois mil e quinhentos anos (do primeiro milênio antes da era cristã até o século XVIII aproximadamente), ela se revelou subitamente como o foco de uma revolução industrial de que — por sua amplitude, sua universalidade e a importância de seus resultados — somente a revolução neolítica pudera oferecer outrora um equivalente.

Por conseguinte, duas vezes em sua história e com um intervalo aproximado de dez mil anos, soube a humanidade acumular uma multiplicidade de invenções orientadas no mesmo sentido; e este número por um lado e esta continuidade, por outro, concentraram-se num lapso de

⁴ WHITE, Leslie A. *The Science of Culture*. p. 356.

tempo suficientemente curto para que se operassem altas sínteses técnicas; sínteses que acarretaram mudanças significativas nas relações que o homem mantém com a natureza e que, por sua vez, tornaram possíveis outras mudanças. A imagem de uma reação em cadeia, desencadeada por corpos catalisadores, permite ilustrar este processo que, até agora, se repetiu duas vezes, e duas vezes apenas, na história da humanidade. Como isto se produziu?

Inicialmente, não devemos esquecer que outras revoluções, apresentando as mesmas características cumulativas, puderam desenrolar-se alhures e em outros momentos, mas em domínios diferentes da atividade humana. Explicamos anteriormente porque a nossa própria revolução industrial e a revolução neolítica (que a precedeu no tempo, mas que provém das mesmas preocupações) são as únicas que nos podem aparecer como tais, porque nosso sistema de referências permite mensurá-las. Todas as outras mudanças, que certamente se produziram, só se revelam sob forma de fragmentos, ou profundamente deformadas. Não podem ter um sentido para o homem ocidental moderno (pelo menos todo seu sentido); podem até ser para ele como se não existissem.

Em segundo lugar, o exemplo da revolução neolítica (a única que o homem ocidental moderno chega a reconhecer bem claramente) deve-lhe inspirar alguma modéstia quanto à preeminência que ele pudessem ser tentado a reivindicar em proveito de alguma raça, de uma região ou de um país. A revolução industrial nasceu na Europa ocidental; depois, apareceu nos Estados Unidos, e em seguida no Japão; desde 1917 ela se acelera na União Soviética, amanhã, sem dúvida, surgirá em outra parte; de meio em meio século, brilha com uma chama mais ou menos intensa em centros distintos. Em que se transformaram na escala dos milênios, as questões de prioridade, de que nos orgulhamos tanto?

Há aproximadamente mil ou dois mil anos, a revolução neolítica se desencadeou simultaneamente na bacia do mar Egeu, no Egito, no Oriente Próximo, no vale do Indo e na China; e, desde o emprego do carbono radioativo para a determinação dos períodos arqueológicos, suspeitamos que o neolítico americano, mais antigo do que se acreditava outrora, não deve ter começado muito mais tarde que no Velho Mundo. É provável que três ou quatro pequenos vales pudessem, neste concurso, reclamar uma prioridade de alguns séculos. O que sabemos disto atualmente? Ao contrário, estamos certos de que a questão da prioridade não tem importância, precisamente porque o aparecimento simultâneo das mesmas perturbações tecnológicas (seguidas de perto por perturbações

sociais), em territórios tão vastos e em regiões tão afastadas, mostra bem que ela não dependeu do gênio de uma raça ou de uma cultura, mas de condições tão gerais, que elas se situam fora da consciência dos homens. Estejamos certos, portanto, que, se a revolução industrial não tivesse aparecido inicialmente na Europa ocidental e setentrional, ela se teria manifestado algum dia numa outra parte do globo. E se, como é verossímil, deve-se estender ao conjunto da terra habitada, cada cultura introduzirá aí tantas contribuições particulares, que o historiador dos futuros milênios legitimamente considerará fútil a questão de saber quem pode, por um ou dois séculos, reclamar a prioridade.

Isto posto, é preciso introduzir uma nova limitação, senão à validade, ao menos ao rigor da distinção entre história estacionária e história cumulativa. Não apenas esta distinção é relativa aos nossos interesses, como já mostramos, mas ela nunca consegue ser clara. No caso das invenções técnicas, é bem certo que nenhum período, nenhuma cultura, é absolutamente estacionário. Todos os povos possuem e transformam, melhoram e esquecem técnicas suficientemente complexas para permitir-lhes dominar seu meio; sem o que já teriam desaparecido há muito tempo. Portanto, a diferença nunca é entre história cumulativa e história não cumulativa; toda história é cumulativa, com diferenças de grau. Sabe-se, por exemplo, que os antigos chineses e os esquimós tinham desenvolvido suas artes mecânicas; e faltou muito pouco para que chegassem ao ponto onde se dá a "reação em cadeia", determinando a passagem de um tipo de civilização a um outro. Conhece-se o exemplo da pólvora de canhão: os chineses tinham resolvido, tecnicamente falando, todos os problemas que ela colocava, menos o de sua utilização com resultados maciços. Os antigos mexicanos não ignoravam a roda, como se diz frequentemente; conheciam-na o bastante para fabricar animais com rodinhas para suas crianças; ter-lhes-ia bastado um passo suplementar para possuírem a carroça.

Nestas condições, o problema da raridade relativa (para cada sistema de referências) de culturas "mais cumulativas" em relação às culturas "menos cumulativas" se reduz a um problema conhecido, que depende do cálculo das probabilidades. É o mesmo problema que consiste em determinar a probabilidade relativa de uma combinação complexa em relação a outras combinações do mesmo tipo, mas de menor complexidade. Por exemplo, é bastante freqüente, na roleta, uma sequência de dois números consecutivos (7 e 8, 12 e 13, 30 e 31, por exemplo); uma de três números já é rara, uma de quatro, muito mais. E é somente uma

vez num número muito elevado de lances que se realizará, talvez, uma série de seis, sete ou oito números conforme a ordem natural dos números. Se nossa atenção se fixar exclusivamente nas séries longas (por exemplo, se apostamos nas séries de cinco números consecutivos), as séries mais curtas se tornarão para nós equivalentes a série não-ordenadas. E esquecer que elas só se distinguem das nossas pelo valor de uma fração, e que, encaradas sob outro ângulo, talvez apresentem grandes regularidades. Levemos mais avante nossas comparações. Um jogador, que transferisse todos os seus ganhos para séries cada vez mais longas, poderia se desencorajar, após milhares ou milhões de lances, por nunca ver aparecer a série de nove números consecutivos, e pensar que teria sido melhor parar mais cedo. Contudo, não se exclui que um outro jogador, seguindo a mesma fórmula de aposta, mas sobre séries de um outro tipo (por exemplo, um certo ritmo de alternância entre vermelho e preto, ou entre par e ímpar), aclamaria como combinações significativas aquelas que o primeiro jogador percebe como desordem. A humanidade não evolui num sentido único. E se num certo plano ela parece estacionária, ou até regressiva, isto não significa que, de um outro ponto de vista, ela não seja a sede de transformações importantes.

O grande filósofo inglês do século XVIII, Hume, dedicou-se um dia a resolver o falso problema que se colocam muitas pessoas, quando se inquietam em saber porque todas as mulheres não são bonitas, mas apenas uma pequena minoria. Mostra facilmente que a questão não tem nenhum sentido. Se todas as mulheres fossem ao menos tão bonitas quanto a mais bela, nós as acharíamos banais, e reservaríamos nosso qualificativo para a pequena minoria que ultrapassaria o modelo comum. Também quando estamos interessados num certo tipo de progresso, reservamos-lhe o mérito para as culturas que o realizam em seu mais alto grau, e ficamos indiferentes diante das outras. Assim, o progresso só é o máximo de progresso num sentido pré-determinado pelo gosto de cada um.

9

A COLABORAÇÃO DAS CULTURAS

Finalmente, é preciso encarar nosso problema sob um último ângulo. Um jogador como o dos parágrafos anteriores, que só apostaria nas séries mais longas (qualquer que seja o modo como ele as conceba), teria

toda chance de se arruinar. Mas não seria o mesmo para uma coligação de apostadores jogando as mesmas séries em valor absoluto, mas em muitas roletas e se atribuindo o privilégio de reunir os resultados favoráveis às combinações de cada um. Pois se, tendo acertado sozinho o 21 e o 22, tenho necessidade do 23 para continuar minha série, há evidentemente muito mais chances de que ele sala em dez mesas que numa única.

Ora, esta situação se parece bastante com a das culturas que chegaram a realizar as formas mais cumulativas de história. Essas formas extremas jamais foram obra de culturas isoladas, mas sim de culturas combinando voluntária ou involuntariamente seus jogos respectivos, e realizando, através de meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras), essas *coligações* cujo modelo acabamos de imaginar. E é aqui que compreendemos claramente o absurdo que existe em se declarar uma cultura superior à outra. Pois, na medida em que estivesse sozinha uma cultura nunca poderia ser "superior"; como o jogador isolado, ela só conseguiria realizar pequenas séries de alguns elementos, e a probabilidade de que uma série longa "saísse" em sua história (sem estar teoricamente excluída) seria tão frágil que se precisaria dispor de um tempo infinitamente mais longo do que aquele no qual se inscreve o desenvolvimento total da humanidade, para ser possível vê-la realizar-se. Mas — já o dissemos anteriormente — nenhuma cultura está só; ela é sempre dada em coligação com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre essas séries, apareça uma longa, depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do regime de coligação.

Destas observações decorrem duas consequências.

Durante este estudo, perguntamo-nos repetidas vezes como fora possível a humanidade ter permanecido estacionária durante nove décimos de sua história, ou até mais: as primeiras civilizações têm de duzentos mil a quinhentos mil anos, as condições de vida se transformam apenas no decorrer dos últimos dez mil anos. Se nossa análise é exata, não foi porque o homem paleolítico tivesse sido menos inteligente, menos dotado que seu sucessor neolítico, mas simplesmente porque, na história humana, uma combinação de grau n levou um tempo de duração t para sair; esta poderia ter-se produzido muito mais cedo ou muito mais tarde. O fato não tem maior significação que o número de lances que um jogador deve esperar para ver produzir-se uma combinação dada: esta combinação pode acontecer no primeiro lance, no milésimo, no mi-

lionésimo ou nunca. Mas, durante este tempo todo, a humanidade, do mesmo modo que o jogador, não deixou de especular. Nem sempre querendo-o, e sem jamais compreendê-lo exatamente, ela "faz negócios" culturais, lança-se em "operações-civilização", nem todas as vezes coronadas de êxito. Ora beira o sucesso, ora compromete as aquisições anteriores. As grandes simplificações, autorizadas por nossa ignorância da maioria dos aspectos das sociedades pré-históricas, permitem ilustrar esta marcha incerta e ramificada, pois nada é mais surpreendente do que esses arrependimentos que conduzem do apogeu levalloisiano à mediocridade mousteriana, dos esplendores aurignaciano e solutreano à aspereza do magdaleniano, depois aos contrastes extremos oferecidos pelos diversos aspectos do mesolítico.

O que é verdadeiro no tempo não o é menos no espaço, mas deve ser expresso de outro modo. A chance que uma cultura tem de totalizar este conjunto complexo de invenções de todas as ordens, que denominamos uma civilização, é função do número e da diversidade das culturas com as quais participa na elaboração — a maior parte das vezes involuntária — de uma estratégia comum. Número e diversidade, dizemos. A comparação entre o Velho Mundo e o Novo na véspera da descoberta ilustra bem esta dupla necessidade.

A Europa dos primórdios do Renascimento era o lugar do encontro e fusão das mais diversas influências: as tradições grega, romana, germânica e anglo-saxônica; as influências árabe e chinesa. A América pré-colombiana não gozava, quantitativamente falando, de menos contatos, já que as culturas americanas mantinham relações, e as duas Américas formavam conjuntamente um imenso continente. Mas, ao passo que as culturas que se fecundam mutuamente no solo europeu são o produto de uma velha diferenciação de muitas dezenas de milênios, as da América, cuja povoação é mais recente, tiveram menos tempo de divergir; oferecem um quadro mais homogêneo. Por isso, se bem que não se possa dizer que o nível cultural do México ou do Peru tivesse sido, no momento da descoberta, inferior ao da Europa (vimos até que sob certos aspectos ele lhe era superior), os diversos aspectos da cultura eram aí, talvez, menos bem articulados. Ao lado de sucessos admiráveis, as civilizações pré-colombianas estão cheias de lacunas; elas têm, se se pode dizer, "buracos". Oferecem também o espetáculo, menos contraditório do que parece, da coexistência de formas precoces e formas abortivas. Sua organização pouco flexível e fracamente diversificada explica de modo verossímil seu desmoronamento diante de um punhaço de con-

quistadores. E a causa profunda pode ser procurada no fato de que a "coligação" cultural americana era estabelecida entre parceiros menos diferentes entre si do que o eram os do Velho Mundo.

Portanto, não há sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de certas raças ou de certas culturas que se distinguiriam, assim, das outras. Ela resulta de sua *conduta* mais do que de sua *natureza*. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas que é apenas sua *maneira de ser conjunta*. Neste sentido, pode-se dizer que a história cumulativa é a forma de história característica desses super-organismos sociais que constituem os grupos de sociedades, ao passo que a história estacionária — se é que ela existe verdadeiramente — seria a marca desse gênero de vida inferior, que é o das sociedades solitárias.

A fatalidade exclusiva e a única tara que podem afligir um grupo humano impedi-lo de realizar plenamente sua natureza, é a de ser só.

Vê-se assim o que há de inepto e pouco satisfatório para o espírito nas tentativas com as quais nos contentamos geralmente para justificar a contribuição das raças e culturas humanas para a civilização. Enumeram-se traços, esquadrinham-se questões de origem, atribuem-se prioridades. Por melhor intencionados que sejam, estes esforços são fúteis, porque falham triplamente na sua finalidade. Primeiro, o mérito de uma invenção atribuído a uma determinada cultura nunca é seguro. Em segundo lugar, as contribuições culturais podem sempre repartir-se em dois grupos. De um lado, temos traços, aquisições isoladas, cuja importância é fácil de avaliar e que oferecem também um caráter limitado. Que o tabaco tenha vindo da América, é um fato, mas, afinal de contas, e apesar de toda a boa vontade manifestada para esta finalidade pelas instituições internacionais, não nos podemos sentir invadidos de gratidão para com os indígenas americanos toda vez que fumamos um cigarro. O tabaco é uma aquisição requintada que se incorporou à arte de viver, assim como outras são úteis (por exemplo, a borracha); devemos-lhes prazeres e comodidades suplementares, mas se não existissem, não se abalariam as raízes de nossa civilização; e, em caso de séria necessidade, teríamos sabido encontrá-los, ou substituí-los por outros.

No pólo oposto (é claro, com toda uma série de formas intermediárias), existem contribuições que oferecem um caráter de sistema, isto é, correspondente ao modo próprio que cada sociedade escolheu para exprimir e satisfazer o conjunto das aspirações humanas. A originalidade e a natureza insubstituível desses estilos de vida, ou, como dizem os

anglo-saxões, desses *patterns*, são inegáveis, mas representam outras tantas escolhas exclusivas; e mal compreendemos como uma civilização poderia esperar aproveitar-se do estilo de vida de uma outra, a não ser renunciando a ser ela mesma. Com efeito, as tentativas de acomodação só podem chegar a dois resultados: ou uma desorganização e um desmoronamento do sistema de um dos grupos; ou uma síntese original, mas que, então, consiste na emergência de um terceiro sistema, o qual se torna irredutível em relação aos outros dois. Aliás, o problema não é saber se uma sociedade pode ou não lucrar com o estilo de vida de seus vizinhos, mas se pode chegar a compreendê-los e até a conhecê-los e em que medida. Vimos que esta questão não comporta nenhuma resposta categórica.

Enfim, não existe contribuição sem beneficiário. Mas se existem culturas concretas, que se podem situar no tempo e no espaço, e das quais se pode dizer que "contribuíram" e que continuam a fazê-lo, o que é esta "civilização mundial", supostamente beneficiária de todas essas contribuições? Não é uma civilização distinta de todas as outras, gozando de um mesmo coeficiente de realidade. Quando falamos de civilização mundial, não designamos uma época da história, ou um grupo de homens: evocamos uma noção abstrata, à qual atribuímos um valor, quer moral, quer lógico: moral, se se trata de uma finalidade que propomos às sociedades existentes; lógico, se agrupamos sob um mesmo vocábulo os elementos comuns que a análise permite distinguir entre as diferentes culturas. Em ambos os casos, não se deve dissimular que a noção de civilização é muito pobre, esquemática, e que seu conteúdo intelectual e afetivo não oferece uma grande densidade. Querer avaliar contribuições culturais prenhes de uma história milenar, e de todo o peso dos pensamentos, dos sofrimentos, dos desejos e do labor dos homens que as levaram à existência, relacionando-as exclusivamente ao padrão de uma civilização mundial que ainda é uma forma vazia, seria empobrecê-las singularmente, esvaziá-las de sua substância e delas conservar apenas um corpo descarnado.

Ao contrário, procuramos mostrar que a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista de suas invenções particulares, mas no afastamento diferencial que oferecem entre si. O sentimento de gratidão e humildade, que cada membro de uma determinada cultura pode e deve experimentar por todos os outros, só poderia fundar-se numa única convicção: que as outras culturas são diferentes da sua, das mais variadas maneiras, e isto, mesmo que a natureza profunda dessas dife-

renças lhe escape, ou que, apesar de todos os seus esforços, só consiga penetrar nela imperfeitamente.

Por outro lado, consideramos a noção de civilização mundial como uma espécie de conceito limite, ou como maneira abreviada de designar um processo complexo. Pois se nossa demonstração é válida, não há, não pode haver uma civilização mundial no sentido absoluto que geralmente se atribui a este termo, porque a civilização implica a coexistência de culturas oferecendo entre si o máximo de diversidade, e consiste mesmo nesta coexistência. A civilização mundial só poderia ser a coligação, em escala mundial, de culturas, preservando cada qual sua originalidade.

10

O DUPLO SENTIDO DO PROGRESSO

Não nos encontramos, então, diante de um estranho paradoxo? Tomando os termos no sentido que lhes atribuímos, viu-se que todo progresso cultural é função de uma coligação entre as culturas. Esta coligação consiste na partilha (consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, intencional ou acidental, desejada ou imposta) das *chances* que cada cultura encontra em seu desenvolvimento histórico; enfim, admitimos que esta coligação é bem mais fecunda quando ela se estabelece entre culturas mais diversificadas. Isto posto, parece que nos encontramos diante de condições contraditórias. Pois este jogo em comum, do qual resulta todo progresso, deve acarretar, como consequência, a mais longo ou mais curto prazo, uma homogeneização dos recursos de cada jogador. E se a diversidade é uma condição inicial, é preciso reconhecer que as chances de ganhar se tornam tanto mais fracas quanto mais a partida for prolongada.

Parece que só existem dois remédios para essa consequência inelutável. Um deles consiste, para cada jogador, em provocar afastamentos diferenciais em seu jogo; a coisa é possível, porque cada sociedade (o "jogador" de nosso modelo teórico) se compõe de uma coligação de grupos: confessionais, profissionais e econômicos, e o capital social arriscado é constituído pelas apostas de todos estes participantes. As desigualdades sociais são o exemplo mais evidente desta solução. As grandes

revoluções que escolhemos como ilustração: neolítica e industrial, se acompanharam, não apenas da diversificação do corpo social, como muito bem o observara Spencer, mas também da instauração de *status* diferenciais entre os grupos, sobretudo do ponto de vista econômico. Há muito tempo observou-se que as descobertas neolíticas acarretaram rapidamente uma diferenciação social, com o nascimento, no Oriente antigo, das grandes concentrações urbanas, a aparição dos Estados, das castas e classes. Aplica-se a mesma observação à revolução industrial, condicionada pelo aparecimento de um proletariado e conduzindo a formas novas e mais extremadas de exploração do trabalho humano. Até agora, tendia-se a tratar essas transformações como sendo a consequência das transformações técnicas, estabelecendo entre estas e aquelas uma relação de causa e efeito. Se nossa interpretação é exata, a relação de causalidade (com a sucessão temporal que ela implica) deve ser abandonada — como, aliás, a ciência moderna tende geralmente a fazer — em benefício de uma correlação funcional entre os dois fenômenos. Notemos, de passagem, que o reconhecimento do fato de que o progresso técnico tenha tido como correlativo histórico o desenvolvimento da exploração do homem pelo homem, pode incitar-nos a uma certa discrição nas manifestações de orgulho que nos inspira tão facilmente o primeiro destes dois fenômenos.

O segundo remédio é, numa larga medida, condicionado pelo primeiro: consiste em introduzir, de bom grado ou à força, novos parceiros na coligação, desta vez externos, e cujas "apostas" sejam bem diferentes das que caracterizam a associação inicial. Também esta solução foi tentada, e se o termo capitalismo permite, *grosso modo*, identificar a primeira, os termos imperialismo e colonialismo ajudarão a ilustrar a segunda. A expansão colonial do século XIX permitiu à Europa industrial renovar (e não certamente em seu benefício exclusivo) um impulso que, sem a introdução de povos subjugados no circuito, correria o risco de esgotar-se muito mais rapidamente.

Vê-se que, nos dois casos, o remédio é alargar a coligação, quer por diversificação interna, quer pela admissão de novos parceiros; afinal de contas, trata-se sempre de aumentar o número dos jogadores, isto é, de voltar à complexidade e à diversidade da situação inicial. Mas vê-se também que estas soluções só podem retardar provisoriamente o processo. Só pode haver exploração, no seio de uma coligação: entre os dois grupos, dominante e dominado, existem contatos e se fazem trocas. Por sua vez, e apesar da relação unilateral que aparentemente os une,

devem, consciente ou inconscientemente, juntar suas apostas e, progressivamente, as diferenças que os opõem tendem a diminuir. Por outro lado, as melhorias sociais, por outro, o acesso gradual, dos povos colonizados, à independência fazem-nos assistir ao desenrolar deste fenômeno; se bem que haja ainda muita estrada a percorrer nestas duas direções, sabemos que as coisas irão inevitavelmente neste sentido. Na verdade, talvez seja preciso interpretar o aparecimento, no mundo, de regimes políticos e sociais antagonísticos como uma terceira solução; pode-se conceber que uma diversificação, renovando-se cada vez em outro plano, permita manter indefinidamente, através de formas variáveis e que nunca deixarão de surpreender os homens, esse estado de desequilíbrio de que depende a sobrevivência biológica e cultural da humanidade.

De qualquer modo, é difícil imaginar, senão sob forma contraditória, um processo que se pode resumir assim: para progredir, é preciso que os homens colaborem; e, no decorrer desta colaboração, eles vêm identificar-se gradualmente as contribuições, cuja diferença inicial era precisamente o que tornava sua colaboração fecunda e necessária.

Mas, mesmo que esta contradição seja insolúvel, o dever sagrado da humanidade é conservar em mente seus dois termos, igualmente presentes; nunca perder de vista um, em benefício exclusivo do outro; evitar, sem dúvida, um particularismo cego, que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto, e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, pois seria uma humanidade petrificada.

A esse respeito, as instituições internacionais têm diante de si uma imensa tarefa, e pesadas responsabilidades. Ambas são mais complexas do que se imagina. Pois a missão das instituições internacionais é dupla: consiste, por um lado, numa liquidação, e por outro, num alerta. Devem, inicialmente, assistir a humanidade, e tornar tão pouco dolorosa e perigosa quanto possível a reabsorção destas diversidades mortas, resíduos sem valor de modos de colaboração, cuja presença em estado de vestígios putrefatos constitui um risco permanente de infecção para o corpo internacional. Devem podar, amputar se preciso, e facilitar o nascimento de outras formas de adaptação.

Mas, ao mesmo tempo, devem estar apaixonadamente atentas ao fato de que, para possuir o mesmo valor funcional que os precedentes, estes novos modos não podem reproduzi-los ou serem concebidos se-

guindo o mesmo padrão, sem se reduzirem a soluções cada vez mais insípidas e finalmente ineficazes. É preciso que saibam, ao contrário, que a humanidade é rica de possibilidades imprevisíveis, que, ao aparecerem, sempre deixarão os homens estupefatos; que o progresso não é feito à imagem confortável desta "similitude melhorada" onde nós procuramos um repouso preguiçoso, mas que é repleto de aventuras, rupturas e escândalos. A humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, dos quais um tende a instaurar a unificação, ao passo que o outro visa a manter ou restabelecer a diversificação. A posição de cada época ou de cada cultura no sistema, a orientação segundo a qual ela se encontra aí engajada, são tais que apenas um destes processos lhe parece ter um sentido, parecendo o outro ser a negação do primeiro. Mas dizer, como poderíamos estar inclinados, que a humanidade se desfaz, ao mesmo tempo que se faz, ainda se originaria de uma visão incompleta. Pois, nos dois planos e em dois níveis opostos, trata-se bem de duas maneiras de se fazer.

A necessidade de preservar a diversidade das culturas, num mundo ameaçado pela monotonia e uniformidade, não escapou certamente às instituições internacionais. Elas devem compreender também que não bastará, para atingir esta finalidade, acalentar tradições locais e conceder uma trégua aos tempos passados. É o fato da diversidade que deve ser salvo, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu, e que nenhuma saberia perpetuar para além de si mesma. É preciso, portanto, atentar para a força nascente, encorajar as potencialidades secretas, despertar todas as vocações para conviver que a história tem em reserva; é preciso também estar pronto para considerar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta, o que todas essas novas formas sociais de expressão não poderão deixar de oferecer de inusitado. A tolerância não é uma posição contemplativa, dispensando as indulgências ao que foi ou que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, compreender e promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única reivindicação que podemos fazer a este respeito, (exigência que cria para cada indivíduo deveres correspondentes) é que ela se realize de modo que cada forma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras.

Tradução de CHAIM SAMUEL KATZ